

La mayoría de libros de Virus editorial se encuentran bajo licencias libres y para su libre descarga; una apuesta por el acceso libre al conocimiento y la cultura, que consideramos imprescindible en una sociedad en la que las desigualdades sociales también se traducen en desigualdad a la hora de acceder a los contenidos culturales. Pero los proyectos autogestionarios y alternativos, como Virus editorial, suelen tener importantes límites económicos, que en ocasiones afectan a su sostenibilidad o impiden asumir proyectos más costosos o arriesgados. En la medida en que ofrecemos buena parte de nuestro trabajo para lo común, creemos importante crear también formas de colaboración en la sostenibilidad del proyecto:

a) Puedes hacerte soci@ de Virus ingresando un mínimo de 50 € a modo de cuota anual, recibiendo una novedad de tu elección y obteneniendo descuentos en tus compras en nuestra web.

b) Puedes suscribirte a Virus durante un año, aportando 200 €, recibiendo todos los libros de Virus durante 12 meses, dos libros de fondo y descuentos en tus compras en nuestra web.

c) También puedes hacer una donación de cualquier cantidad a través de Paypal.


ENSAYO

Janet Biehl

LAS POLÍTICAS DE LA ECOLOGÍA SOCIAL

MUNICIPALISMO LIBERTARIO



Título:
The Politics of Social Ecology. Libertarian Municipalism

Edición y maquetación: Virus Editorial
Corrección ortotipográfica y de estilo: Paula Monteiro González
Traducción del inglés: Colectividad Los Arenalejos
Diseño de colección: Silvio García-Aguirre y Pilar Sánchez Molina
Diseño de cubierta: Lídia Sardà y Miquel Costa Reimóndez

Cuarta edición: octubre de 2018

ISBN: 978-84-92559-86-2
Depósito legal: B-22547-2018



Virus Editorial i Distribuïdora, SCCL
C/ Junta de Comerç, 18, baixos
08001 Barcelona
T. / Fax: 934 413 814
editorial@viruseditorial.net
www.viruseditorial.net

ÍNDICE

PRÓLOGO
LA APUESTA MUNICIPALISTA INSTITUCIONAL A LA LUZ DEL MUNICIPALISMO LIBERTARIO

Mientras escribo, en el verano de 2018, arden los bosques desde Noruega hasta Grecia, desde Japón hasta California. Cada día, cientos de personas embarcadas en cascarones endebles tratan de atravesar el Mediterráneo y llegar a Europa. Mientras, desde sus poltronas, ministros sonrientes y mediáticos se jactan de rechazar el desembarco en su territorio de las personas sedientas, violadas y expulsadas, que buscan refugio con la desesperación de quienes han visto cosas que jamás pensaron que llegarían a ver.

El modelo de estado de bienestar construido en Europa después de la Segunda Guerra Mundial ha quebrado. Basado en el pacto keynesiano, se trató de una anomalía en la historia del capitalismo y funcionó gracias a la conjunción de una serie de fenómenos: la fuerza del movimiento obrero que, a cambio de renunciar a la propiedad de los medios de producción, consiguió arrancar parte de los beneficios de las empresas; la disponibilidad de materiales y de fuentes abundantes y

baratas de energía fósil, que permitieron hacer crecer la producción; y una división sexual del trabajo que, de forma injusta, permitía resolver la organización de la reproducción social y de las tareas. El Estado era el garante de este pacto global y velaba por su mantenimiento.

Este modelo se ha roto. La ofensiva neoliberal que comienza en la década de 1980, la desmovilización y debilidad del movimiento sindical, así como la crisis material y ecológica, han provocado la quiebra de ese sistema social. El orden económico capitalista y patriarcal ya no puede reproducirse garantizando un mínimo bienestar, aunque solo sea a las minorías del Norte Global.

En el plano ecológico, nos encontramos ante la translimitación de la biocapacidad de la tierra y ante un cambio generalizado de las dinámicas y ciclos naturales, con consecuencias potencialmente catastróficas. Las crisis de energía y materiales, el calentamiento global y la pérdida de la biodiversidad se conectan entre sí y se retroalimentan.

Podría pensarse que el destrozo ecológico ha servido al menos para que las mayorías humanas puedan llevar vidas buenas, pero los datos nos muestran que las desigualdades crecen entre las clases, los sexos, las etnias y los géneros. Hablamos de las diferencias entre el Norte Global y el Sur Global, pero también del creciente empobrecimiento que se está produciendo en las áreas del mundo que, hasta hace poco, eran consideradas ricas.

Esta crisis tiene sus propias especificidades en el Estado español.

Las importantes tasas de crecimiento económico alcanzadas a finales de los años noventa del siglo XX, y durante los primeros años del XXI, fueron obtenidas gracias a un fuerte despliegue del sector de la construcción de vivienda y al desarrollo de las infraestructuras públicas.

Las consecuencias sobre el territorio de lo que Ramón Fernández Durán llamó el «tsunami urbanizador» han sido devastadoras: impermeabilización, destrucción de los ecosistemas litorales —sembrados de segundas residencias con una ocupación media de veintidós días al año—, fragmentación de

hábitats naturales y desarrollo de un modelo de urbanismo que requiere cantidades crecientes de recursos como agua, materiales y energía. Se desarrollaron complejos turísticos, macrourbanizaciones y parques temáticos que hoy presentan balances económicos ruinosos, y se fragmentó y cementó el territorio levantando infraestructuras a menudo innecesarias.

Como se demostraría más tarde y evidencian las innumerables piezas que componen las causas judiciales abiertas a lo largo de todo el país, estas operaciones inmobiliarias y de construcción de infraestructuras estaban ligadas a tramas, redes clientelares y políticas de puertas giratorias que favorecieron las recalificaciones o el tráfico de influencias, para promover procesos de urbanización y construcción masiva. La corrupción era estructural, era una forma de gobierno.

Lo que vino después fue una etapa más en la historia del capitalismo, un nuevo ciclo de acumulación por desposesión, organizado y coordinado por el Estado. Las políticas de ajuste, aplicadas para regenerar las tasas de ganancia tuvieron —y tienen— unas repercusiones nefastas sobre la vida de las personas.

La situación de riesgo y vulnerabilidad en la que viven millones de personas ha aumentado de manera muy preocupante. Una buena parte de la población se va hundiendo en la precariedad y muchas personas empleadas son pobres a causa de las propias condiciones, que generan pobreza y exclusión.

El Estado y lo público se desentienden del bienestar, y el espacio familiar se convierte para muchos en la única barrera que evita acabar en situaciones de exclusión, a la vez que dentro de los hogares son las mujeres las que, en mayor medida, cargan con las tareas dejadas al descubierto por los recortes de recursos en los sistemas protección pública.

En este marco, después de un momento de perplejidad social inicial, surgieron diversos movimientos sociales que reflejaban los sentimientos de indignación de millones de personas. Recogían denuncias que, aunque con un carácter más aislado y minoritario, ya venían haciendo muchos movimientos sociales: el «No a la guerra», «V de Vivienda», «Juventud

sin futuro», las luchas contra las infraestructuras innecesarias, el movimiento feminista, el antinuclear, la resistencia contra la represión...

Con diferente incidencia según los distintos territorios, el 15M canalizó el malestar generalizado por los efectos de la crisis, la corrupción y la podredumbre democrática. Constituido como un movimiento contrahegemónico capaz de establecer una vinculación entre la crisis económico-financiera, las desigualdades y la crisis del sistema democrático, exigía *una nueva política* y denunciaba el modelo de partidos, la falta de legitimidad de las instituciones y, en definitiva, la lejanía entre los centros de toma de decisiones y las personas y lugares que padecían las consecuencias de las mismas. Su impactó logró trastocar la agenda política y obligar a la política institucional a tratar los temas que la ciudadanía organizada estaba señalando como centrales.

Podemos surgía después de varios años de movilización ininterrumpida y de profundización de la fractura social, con la urgencia de frenar las políticas privatizadoras y de austericidio, con la pretensión de canalizar la indignación para disputar la hegemonía institucional del bipartidismo. El «asalto a las instituciones», fundamentalmente a las estatales, se convirtió en la prioridad de lo que se denominó como «la sacudida del tablero político» o la «disputa de la centralidad del tablero».

A pesar del evidente éxito electoral, Podemos no solo no llegó a ocupar la centralidad del tablero, sino que, a mi juicio, se transformó en tiempo récord en un partido viejísimo. Sin embargo, muchas de estas plataformas municipales tuvieron éxito y, aunque en precarias condiciones y equilibrios, decenas de municipios de todos los tamaños llegaron a ser gobernados por candidaturas populares surgidas en mayor o menor medida de los movimientos sociales.

En paralelo, fueron apareciendo diversas plataformas y candidaturas populares en las que participaban partidos clásicos, movimientos sociales de nuevo cuño e iniciativas libertarias con cierta trayectoria. Estas candidaturas, conectadas unas con otras a lo largo de todo el Estado, concurrieron a las elecciones municipales de 2015, haciendo del municipalismo el eje de la

campaña, entendido como la propuesta y la forma de gobierno más cercana a las personas. ¿Qué ha sucedido desde entonces? ¿Cómo han evolucionado estas propuestas?

La reedición de *Las políticas de la ecología social. Municipalismo libertario* de Janet Biehl ofrece la posibilidad de revisar estos procesos municipalistas, al menos en dos sentidos: por una parte, como contraste con un proyecto-brújula que señala hitos en el camino, da cuenta de las dificultades y proporciona un programa de acción —en mi opinión demasiado voluntarista y algo simplificador en algunos momentos—; y, por otra, se convierte también en un espejo en el que mirarse, desvelando importantes distorsiones en la imagen de los proyectos municipalistas puestos en marcha en 2015.

Bien es verdad que ninguna de estas iniciativas municipales concurrieron con la propuesta de radicalidad de Bookchin y Biehl, aunque formasen parte de ellas personas que se sitúan en esa línea. No pretendían «desconectarse» del Estado ni se planteaban los objetivos de autogobierno desarrollados en el libro. Eran propuestas de *nueva política*, radicales para lo que hay pero insertas en el marco de lo existente. Puede ser injusto evaluarlas a la luz de lo que propone este libro, pues indudablemente saldrán mal paradas, pero no deja de ser un ejercicio necesario para interpelarlas a mirarse a sí mismas, algo que lamentablemente no han hecho hasta ahora.

Hoy merece la pena hacer balance pese a que esta sea una valoración que paradójicamente está siendo muy difícil realizar. ¿Dónde están nuestras ciudades y municipios? ¿Cómo han evolucionado las principales tensiones y fracturas que afectan a las vidas cotidianas de las personas? ¿Qué pasó con toda aquella participación, deliberación, el ansia de democracia? ¿Qué tipo proyectos municipalistas se ha puesto en marcha?

Hace falta un diálogo amplio para contrastar el conocimiento proporcionado por este período de gobierno, tanto por sus indudables logros como por sus límites. Es preciso celebrar lo mucho que salió bien, pero también es preciso hablar del desencanto: lo prometido que no se cumplió, los cambios no explicados en los programas —que fueron construidos por

tanta gente—, de la desmovilización deliberadamente inducida, de la falta de creatividad e inteligencia colectiva en momentos críticos, de las dificultades para mirar más allá de los proyectos especulativos de siempre, de la ausencia de una cultura de cuidados —y la emergencia, en algunos momentos, de la vieja, viejísima, política partidaria de bloques y etiquetas—, de la falta de transparencia hacia los núcleos del activismo, movimientos sociales y bases de los partidos que, al fin y al cabo, fueron quienes conformaron unas campañas electorales vibrantes y colectivas, inauditas en muchas ciudades.

Bookchin planteaba cinco ejes centrales, que son los que inspiraron al confederalismo democrático kurdo propuesto por Oçalam y que se articulan como piedras angulares de su proyecto de autogobierno. El primero es la imposibilidad de construir nada alternativo al Estado y al capitalismo inserto en su misma lógica; el segundo es la democracia radical, la organización asamblearia y la toma de decisiones basada en el consenso; el tercero es el feminismo y su lógica como vertebrador de las relaciones entre las personas; el cuarto es el ecologismo social como forma de relación entre las personas con el medio natural donde viven y del que dependen; y el quinto es la autodefensa.

En cada uno de esos ejes, los proyectos municipalistas de 2015 presentan importantes carencias y contradicciones.

Se constata la dificultad de realizar cambios de calado jugando con la lógica institucional del capitalismo neoliberal. La llegada de las nuevas candidaturas a los ayuntamientos reveló que las instituciones no eran neoliberales solo porque hubiera gobernantes neoliberales en ellas, sino porque también sus normas, departamentos y burocracia lo eran. Muchos proyectos e iniciativas topan con impedimentos normativos y se pierden en los vericuetos de unas ordenanzas diseñadas para que nada cambie.[1]

1. Además de las más conocidas, como Barcelona en Comú o Ahora Madrid, en este aspecto las Candidatures d'Unitat Popular (CUP) no son una excepción. Con una prolongada trayectoria municipalista menos pegada a la coyuntura —e incluso habiendo incrementado ampliamente

La afirmación rotunda de Biehl, ratificando que no es posible crear algo alternativo al capitalismo y al Estado dentro de él, parece refrendarse. La violencia de la oposición, bien apoyada en resortes mediáticos, judiciales y económicos ha sido mayor de la esperada y muestra que la cuestión de la autodefensa no era baladí. Los mecanismos de transparencia puestos en marcha tuvieron efecto *boomerang* y se han vuelto en contra de quienes los impulsaron al ser manipulados por todo el aparato mediático al servicio de intereses concretos.

Si hablamos de democracia y autogobierno, es verdad que donde había concejalías cercanas y receptivas y espacios organizados potentes se fortalecieron las redes de economía social y solidaria, los huertos urbanos, las prácticas alternativas en materia de vivienda o de recursos energéticos, los espacios de cuidados compartidos y de solidaridad con las más precarias y expulsadas... En esas islas se demuestra que, en condiciones adecuadas, emergen reflexiones y propuestas que nos muestran que, si bien la ciudad es una parte importante del problema, la gente organizada sabe generar soluciones.

Sin embargo, en demasiados espacios la democracia y la participación han sido una sombra de lo que imaginábamos. En algunos municipios, como el de Madrid, el que mejor conozco, no es que no se tenga en cuenta a las organizaciones barriales —de forma desigual, según quien sea el o la concejal de la zona—, sino que ni siquiera se ha generado una dinámica de deliberación y de debate político en el seno del propio equipo de gobierno y de la red que lo asesora, y no digamos ya con el tejido social organizado.

Se confunde el debate, y la decisión posterior, con el voto a través de mecanismos informáticos. Se vuelve a interpretar la democracia como una suma de votos individuales y aislados, con frecuencia insuficientemente informados, y no tanto como un espacio de deliberación.

---

la representación institucional y las alcaldías en Cataluña—, han encontrado serias limitaciones para aplicar sus programas electorales. *(N. de la E.)*

Los liderazgos están lejos de parecerse a lo que Biehl expone en el libro. Más bien se han replicado formas clásicas de liderazgos individuales que, en el peor de los casos, se convierten en caudillismos incuestionables. En nombre del respeto, la admiración o la protección de quien encabeza los proyectos, se rehúye el debate sobre los proyectos políticos, los diagnósticos que los justifican o los propósitos que los inspiran. Con la que está cayendo, mantener los gobiernos municipalistas me parece una cuestión capital, pero hay que ayudar a que no queden despojados de la doble voluntad de cambio que los hicieron nacer: la rebeldía contra un proyecto neoliberal que considera que una ciudad y la gente que vive en ella solo son importantes si generan valor económico, y la voluntad de construir vidas buenas en común, decididas colectivamente, en un entorno de crisis económica, translimitación e incertidumbre que, sin duda, se irá endureciendo.

La propia forma de construir las candidaturas tomó atajos que se tradujeron en importantes peajes. En algunos casos, las listas fueron encabezadas por personas que provenían de los movimientos sociales que las impulsaron, pero en otros se buscó a individuos con tirón electoral, sin que necesariamente compartiesen los proyectos y programas que se habían consensuado. Dado que las instituciones tenían su lógica previa y las figuras de alcalde o alcaldesa acumulaban un enorme poder, la integridad de los proyectos fue abortada en algunos lugares desde el mismo momento de la elección. El desconcierto y la decepción, lamentablemente, no se tradujeron en un salto en la organización y la resistencia, sino en la fragmentación y desmembramiento de lo que tanto había costado generar.

En el plano del ecologismo social, los avances son escasos en proporción a la magnitud del problema que se aborda. Las ciudades tienen hoy enormes problemas estructurales que las hacen especialmente vulnerables. Son importantísimos sumideros de recursos y bienes procedentes de la desposesión del medio rural o de los países de la periferia. A la vez, son absolutamente dependientes del exterior en el plano instrumental —alimentos, agua, energía y materiales—, generadoras

de cantidades ingentes de residuos y constituyen la parte del león de las emisiones de gases de efecto invernadero.[2]

También son territorios vulnerables en el plano humano. El urbanismo, con frecuencia, está orientado a la acumulación de capital y a mantener sueños de crecimiento y dinamismo económico que, en las últimas décadas —y todavía hoy—, han estado marcados por la especulación.

Esa concepción de lo urbano ha organizado el territorio según los deseos de inversores, cuya prioridad no es el bienestar de las personas y que terminan agudizando las desigualdades en términos de clase, de género, de procedencia o de edad, además de envenenar el aire que respiramos, crear puestos de trabajo precarios —que engrosan las cifras de asalariados pobres—, expulsar a los márgenes a sectores de población que algunos agentes del poder económico no dudan en calificar de «población sobrante», e invisibilizar y desvalorizar la biodiversidad urbana y la existencia de otros seres, vegetales y animales, que tienen valor en sí mismos por ser vida, además de ser esenciales para conseguir la adaptación ante el cambio climático.

En muchas de las «ciudades del cambio» se han acometido iniciativas en torno a la movilidad, la calidad del aire, los sistemas alimentarios, la renaturalización de espacios naturales, o el freno a la turistización y gentrificación, que van bien encaminadas. El problema es que conviven con prácticas clásicas centradas en la maximización del beneficio y en la especulación con el suelo o la vivienda, como formas de obtener valor en la ciudad, convirtiendo los cambios acometidos en anécdotas o «buenas prácticas» aisladas.

2. En este ámbito, la acción de gobierno del Ayuntamiento de Barcelona se ha visto envuelta en una importante contradicción en relación con la creación de la empresa eléctrica municipal Barcelona Energia, concebida como una alternativa pública a las grandes operadoras del sector, pero que ha sido denunciada desde colectivos ecologistas por la obtención de la energía de fuentes contaminantes: bit.ly/2n5v4k1. (*N. de la E.*)

Se alientan proyectos especulativos como los de toda la vida, que generan una importante contestación social y, como en el caso de Madrid, se saca pecho ante la capacidad de gestión que permite desbloquear proyectos atascados desde hace décadas. Se insiste en la idea de que hay que gobernar para todos, obviando unas desigualdades estructurales que hacen que ese *gobernar para todos* implique, al final, no poner límites a quienes tienen mucho más de lo que les corresponde.

En el plano del feminismo, nos encontramos con que, en este momento de auge del movimiento, los gobiernos municipalistas hacen del feminismo un nodo central del discurso. Es cierto que se ha producido una importante presencia de mujeres en las candidaturas y la mayor parte de ellas son paritarias. También existe una preocupación comprometida frente a la lacra de las violencias machistas.

Sin embargo, feminizar la política es mucho más. Supone cuidar, alentar la diversidad y no expulsar de las listas o los órganos a las personas que disienten. La contradicción y la diferencia es un seguro de vida para la supervivencia política. Arrinconar o invisibilizar a quienes molestan o tensionan es un error enorme que se paga muy caro.

En ese sentido, las propuestas feministas se centran en sumar, reconocer la diferencia y el conflicto, no para depurarlo, sino para incorporarlo y construir análisis y caminos acordes con los problemas que afrontamos.

Finalmente, en este ciclo, se han producido importantes desencuentros con las bases activas que construyeron las candidaturas y una desafección considerable, que ha acabado transformando los proyectos municipalistas en opciones progresistas pero clásicas de gobierno.

Las candidaturas municipalistas que llegaron a los gobiernos municipales en 2015 no lo hacían bajo los supuestos de los proyectos libertarios que se exponen en este libro, pero revisarlos a la luz de lo que enuncian Biehl y Bookchin es un ejercicio imprescindible para recuperar el latido que las impulsó.

De lo contrario, se corre el riesgo de evolucionar hacia una opción amable, progre y multicolor (verde, violeta, arco iris...)

que, al eludir y no afrontar los problemas estructurales, termine siendo parte de esos neoliberalismos progresistas[3] a los que alude Nancy Fraser, y se convierta en la autodemostrada evidencia de que, después del «sí se puede», en realidad, «no se podía».

3. Nancy Fraser: «El final del neoliberalismo "progresista"», *Sin Permiso,* Madrid, 12/01/2017: bit.ly/2iqoPra.

NOTA DE LA AUTORA

El municipalismo libertario, dimensión política de un cuerpo de ideas más amplio conocido como *ecología social*, fue desarrollado a lo largo de varias décadas por el teórico social libertario Murray Bookchin. Es la culminación de una vida de reflexiones sobre cuál es la mejor manera en que podría transformarse la sociedad radicalmente siguiendo un camino humano y racional.

Bookchin, que formó parte de la Internacional Comunista —organización que abandonó en su juventud, en la década de los treinta del siglo XX—, dedicó su vida a buscar formas de reemplazar la sociedad capitalista actual, que empobrece a la mayor parte de la humanidad y envenena el medioambiente, por una alternativa más inteligente y racional. Minucioso investigador de la tradición revolucionaria europea, Bookchin es mucho más conocido por introducir la idea de la ecología en el pensamiento de izquierdas y por ser el primero en proponer como principio —en 1962— que una sociedad liberadora debía ser también una sociedad ecológica.

Durante la mayor parte de este siglo, la existencia de la Unión Soviética creó grandes problemas a la izquierda, especialmente desde que pretendió vincular un siglo de aspiraciones revolucionarias por una sociedad mejor con un sistema bárbaro de totalitarismo, gulags y ejecuciones masivas. La izquierda todavía se resiente del golpe infligido por esta desgraciada asimilación.

Bookchin, al igual que sus compañeros de izquierdas, debió esforzarse para resolver el problema de liberar la tradición emancipadora de su profanación estalinista.

Como hemos dicho, el propio Bookchin se apartó del movimiento comunista de joven, a mediados de 1930, y fue crítico con el marxismo vulgar por su autoritarismo, su instrumentalización, por su ausencia de ética. Pero su distanciamiento personal del movimiento comunista no fue un abandono del proyecto revolucionario; al contrario, procedió a refundirlo en términos libertarios, aprovechando lo mejor de las tradiciones anarquista y marxista para crear una síntesis única a la que denomino *ecología social*. La sociedad que previó no solo eliminaría el capitalismo, sino también el Estado-nación; no solo las clases, sino también las jerarquías; no solo la explotación, sino también la dominación; constituyendo, además, una alternativa racional y ecológica.

Bookchin se sirvió de las fuentes del marxismo para criticar al capitalismo, pero también recurrió a las ideas comunalistas, antiestatistas y confederalistas procedentes de la tradición anarquista. Sin embargo, el anarquismo tampoco se mostró inmune a su crítica. En contraste con muchos anarquistas de inclinación individualista, Bookchin no se declaró enemigo de las instituciones como tales. Sostuvo que la libertad, concebida en términos absolutamente personales y sin expresión institucional, languidece como mera complacencia narcisista. Una sociedad que mantenga la libertad individual y la libertad social, cree Bookchin, debe estar bajo instituciones que sean por sí mismas liberadoras. Debe proporcionar los medios estructurales a través de los cuales los ciudadanos puedan dirigir colectivamente sus propios asuntos. La cuestión entonces no es si una sociedad libre tendría instituciones, sino de qué tipo.

Una parte fundamental del proyecto de Bookchin se centró en identificar las «formas de libertad» revolucionarias que confieren esencia organizativa a la idea de *libertad*. Después de décadas de investigación histórica y compromiso político, empezó a escribir sobre municipalismo libertario en 1972.

De forma breve, el municipalismo libertario pretende reanimar las posibilidades potenciales en los gobiernos locales ya existentes y transformarlos en democracias directas. Aspira a descentralizar estas comunidades políticas, para que se construyan a escala humana y estén adaptadas a su entorno natural. Pretende recuperar las prácticas y cualidades de la ciudadanía, para que hombres y mujeres puedan asumir responsabilidades colectivamente en aras de gobernar sus propias comunidades de acuerdo con una ética del compartir y la cooperación, y no de la dependencia de una «élite». Una vez hayan sido creadas las democracias directas, los municipios democráticos podrán unirse en confederaciones que podrán presentar un desafío al capitalismo del Estado-nación y conducirnos a una sociedad anarquista, ecológica y racional.

A finales de la década de 1970 y principios de la de 1980, cuando Bookchin ya había desarrollado plenamente sus ideas, estas empezaron a influenciar a diferentes movimientos populares en Estados Unidos y Europa. En la actualidad, dichas ideas tienen potencialmente una mayor trascendencia, puesto que el colapso de la Unión Soviética, pese a su tergiversación de la tradición revolucionaria, provocó paradójicamente una gran confusión en la izquierda, generando la necesidad de buscar una nueva orientación, un nuevo camino para devolver el poder al pueblo en una sociedad liberadora.

Las ideas de Bookchin no solo tienen importancia respecto a los dilemas actuales en que se halla la izquierda. En todo el espectro político norteamericano, una amplia gama de pensadores lamentan el vaciado que sufre la esfera cívica en Estados Unidos. No solo la izquierda, también el centro e incluso la derecha se lamentan de la decadencia de la vida comunitaria y la participación ciudadana. La propuesta municipal de Bookchin también ofrece una perspectiva de izquierda radical sobre esto.

Finalmente, el capital internacional está creando en todo el mundo un mercado gigante, en el que unos pocos recogen unos beneficios incalculables, hundiendo a la mayoría en la pobreza y la desesperación, destruyendo las sociedades tradicionales y envenenando la biosfera. El municipalismo

libertario de Bookchin examina las instituciones que potencialmente podrían detener este sistema depredador de explotación y biocidio.

Hasta la fecha, desafortunadamente, los trabajos de Bookchin sobre el municipalismo libertario no han recibido toda la atención pública que merecen. Una de las razones puede ser que no son tan accesibles como deberían. Muchos de sus artículos aparecen en publicaciones periódicas difíciles de encontrar, mientras que su libro *From Urbanization to Cities*, de gran riqueza en material histórico y teórico, es tan extenso en su alcance y desarrollo como para resultar intimidatorio para muchos lectores.

Durante muchos años me ha parecido que era necesaria una exposición concisa y abreviada que hiciera más accesibles las ideas del municipalismo libertario al lector corriente. Esta es la razón de este libro, pensado como una breve ojeada introductoria. No he hecho ningún intento de interpretar, analizar o valorar el municipalismo libertario. Al contrario, mi propósito ha sido proporcionar una sinopsis sencilla de sus partes básicas, tal y como Bookchin las desarrolló, incluyendo un esbozo del contexto histórico en que las sitúa. También he intentado proporcionar material sobre los aspectos prácticos de la organización de un movimiento municipalista libertario. Permítaseme subrayar que las ideas que aparecen en estas páginas son todas de Bookchin, solo es mía su articulación. En la entrevista que aparece en la segunda parte del libro, planteé a Bookchin algunas de las preguntas que, en mis diez años con él, escuché más frecuentemente en las discusiones sobre sus propuestas. Agradezco a Bookchin, que leyó el borrador y lo comentó para su mejora, el apoyo dado a este proyecto y su colaboración en la entrevista. Cindy Milstein y Gary Sisco leyeron también el primer borrador e hicieron inestimables sugerencias, por lo que tienen mi cálido agradecimiento. Dimitri Roussopoulos, de Black Rose Books, tiene mi gratitud profunda por su apoyo incansable a este proyecto.

He intentado presentar las ideas en los términos más sencillos posibles, para beneficio de aquellos lectores nada familiarizados

con ellos. Los escritos de Bookchin contienen matices históricos y filosóficos aquí ausentes. Los lectores interesados en conocer más sobre municipalismo libertario deberían, por supuesto, consultar la bibliografía («Para seguir leyendo») que aparece al final del libro. No debería considerarse de ninguna manera este libro como un sustituto de los textos originales, sino tan solo como una introducción resumida de sus contenidos.

Tengo la esperanza de que el municipalismo libertario se convierta en una piedra de toque para la resurrección de la izquierda, superando estos tiempos de debilidad y confusión. Creo que estas ideas podrían ser fructíferas para la izquierda a escala internacional. Es probable, e inevitable, que mi presentación esté marcada por el contexto cultural en el que vivo y escribo. Espero que los lectores no estadounidenses sean capaces de interpretar los principios fundamentales en el contexto de sus propias culturas.

Janet Biehl
Burlington, Vermont, 27 de noviembre de 1996

POLÍTICA *VERSUS* ARTE DE GOBERNAR

El municipalismo libertario es una de las muchas teorías que se ocupan de los principios y prácticas de la democracia. En contraste con la mayor parte de estas teorías, no obstante, no acepta la idea convencional de que el Estado y los sistemas de gobierno típicos de los actuales países occidentales son verdaderas democracias. Al contrario, los considera Estados republicanos que tienen la pretensión de ser democráticos. Son más democráticos, no cabe duda, que las monarquías y las dictaduras, en cuanto que dan cabida a diferentes tipos de instituciones de carácter representativo, pero de todas formas no dejan de ser Estados: estructuras de dominación en las que una minoría manda sobre la gran mayoría.

Un Estado, por su propia naturaleza, se encuentra estructural y profesionalmente separado de la población general; de hecho, está situado por encima de los hombres y las mujeres corrientes. Ejerce el poder sobre ellos, tomando decisiones que afectan a sus vidas y ese poder descansa, en última instancia, en la violencia, de cuyo uso legal el Estado ostenta el monopolio, a través del ejército y los cuerpos policiales. En una estructura en la que el poder está distribuido de manera tan desigual, la democracia es imposible. Así, lejos de hacer

posible el gobierno del pueblo, incluso un Estado republicano es incompatible con un gobierno popular.

El municipalismo libertario propone, en cambio, un tipo de democracia que no es una mera máscara para salvaguardar al Estado. Propone la democracia directa, en la que los ciudadanos dirigen sus propios asuntos en las comunidades, a través de procesos de deliberación y toma de decisiones cara a cara, en lugar de dejar que el Estado las tome por ellos. En contraste con las teorías de la «democracia» representativa, el municipalismo libertario hace una marcada distinción entre *política* y *arte de gobernar*. En su uso convencional, sin duda, estos conceptos son casi sinónimos. La política, como normalmente creemos, es un componente esencial de los sistemas de gobierno representativos. Es el conjunto de procedimientos y prácticas por los cuales las personas escogen a un pequeño grupo de individuos —políticos— para que hablen por ellas y las representen en un cuerpo legislativo o ejecutivo.

Dichos políticos, en la política tal y como la conocemos, están afiliados a partidos que funcionan supuestamente a modo de asociaciones de personas que comparten un compromiso con un programa o filosofía. Los políticos que pertenecen a un partido hablan, en teoría, en nombre de su programa y proponen su filosofía. Cuando se acercan unas elecciones para un cargo público, los partidos les proponen como candidatos y, apoyados por sus asesores, hacen campaña para intentar persuadir a los ciudadanos de que voten por ellos. Cada partido proclama la idoneidad de su candidato para el cargo y habla mal de sus rivales. Durante la campaña, los candidatos expresan sus posiciones respectivas sobre los asuntos importantes del momento, lo que clarifica sus diferencias para que los votantes puedan comprender la gama completa de opciones que se les presenta.

Con ilusión, tras sopesarlo detenidamente y juzgar con seriedad las posiciones de cada candidato, los votantes —que se han convertido en «electorado»— eligen. Los contendientes cuyas posiciones están más plenamente de acuerdo con las de la mayoría obtienen como recompensa la elección para el cargo. Al penetrar en los pasillos del gobierno, o esa es la creencia,

estos nuevos funcionarios trabajarán incansablemente a favor de quienes votaron por ellos. Defienden escrupulosamente los compromisos que proclamaron durante sus campañas electorales, o al menos eso dicen. Cuando emiten sus votos en cuestiones legislativas, o participan en otros procesos decisorios, se supone que son fieles ante todo a sus electores. Como resultado, al legislar, al ejecutar la legislación o al llevar a cabo cualquier otro tipo de acción, se refleja el deseo de la mayoría de ciudadanos.

Debería ser evidente, para cualquier lector sensato, que este bosquejo resulta una ilusión para una clase de educación cívica, pero que su naturaleza «democrática» es quimérica. Lejos de encarnar el deseo de la gente, los políticos son actualmente profesionales, cuyo interés por su propia carrera reside en obtener poder precisamente a través de su designación para un puesto más elevado. Sus campañas electorales, que reflejan solo de forma parcial o incluso trivialmente las inquietudes de los hombres y mujeres corrientes, usan de forma cada vez más frecuente los medios de comunicación de masas para influenciar y manipular sus intereses, o incluso para generar falsas inquietudes como maniobras de distracción. La naturaleza manipuladora de este sistema ha sido particularmente notoria en las recientes elecciones en Estados Unidos.[1] Financiadas por el gran capital, las campañas políticas se centraron de modo creciente en temas banales y emocionalmente volubles, para desviar la atención del «electorado» y ocultar los profundos problemas existentes y los efectos reales que tienen sobre sus vidas. Los programas que los candidatos suelen proponer están incluso más vacíos que sus campañas y, tal como en general se reconoce, tienen cada vez menos relación con el futuro comportamiento del candidato una vez ha sido elegido.

1. La primera edición de este libro, a cargo de Black Rose Books, data de 1996. Por tanto, Janet Biehl se refiere aquí a las elecciones presidenciales de noviembre 1996 en EE. UU., en las que Bill Clinton consiguió su segundo mandato, tras derrotar al republicano Bob Dole. *(N. de la E.)*

Cuando ya han conseguido el cargo, los políticos reniegan frecuentemente de los compromisos adquiridos en campaña. En lugar de atender las necesidades de aquellos que votaron por sus propuestas, normalmente encuentran más provechoso servir a los grupos de presión, deseosos de mejorar sus carreras. Se necesitan grandes sumas de dinero para llevar a cabo una campaña electoral y, para alcanzar el cargo, los candidatos dependen, por tanto, de los grandes donantes. En mayor o menor grado, quienes son elegidos para representar al pueblo acaban, probablemente, promoviendo políticas que protegen los intereses de los ricos en lugar de los intereses del grupo al que supuestamente representan.

Los políticos se comportan así, no porque sean «mala gente»; en realidad, muchos de ellos entran originalmente en el servicio público por motivos idealistas. La razón estriba, más bien, en que se han convertido en parte de un sistema de interacciones de poder cuyos imperativos han acabado imponiéndose sobre ellos. Este orden —digámoslo claramente— es el Estado mismo, dominado por el gran capital. Funcionando en el interior de la estructura de este sistema, llegan a compartir su propósito de asegurar y mantener el monopolio del poder para una élite de profesionales, protegiendo y promoviendo los intereses de los ricos, en lugar de los objetivos populares de ceder poder a la mayoría y redistribuir la riqueza.

Los partidos, a los que «los políticos» están afiliados, no son necesariamente grupos de ciudadanos altruistas que comparten puntos de vista. Son esencialmente burocracias estructuradas jerárquicamente, que buscan obtener poder estatal para el propio partido a través de sus candidatos. Sus mayores intereses son las exigencias prácticas del grupo, el poder —y no el bienestar de sus electores—, a no ser que puedan emplear el interés por el bienestar de los hombres y mujeres corrientes para atraer votos. Pero este tipo de partidos políticos ni surgen ni mucho menos están constituidos por el conjunto de ciudadanos que componen el cuerpo político. Lejos de expresar los deseos de aquellos, los partidos funcionan precisamente para contenerlos, para controlarlos

y manipularlos, para evitar que desarrollen una voluntad independiente.

Por mucho que los partidos políticos compitan entre ellos y por mucho que estén realmente en desacuerdo sobre cuestiones concretas, todos ellos se caracterizan por aceptar el Estado y actuar dentro de sus parámetros. Cada uno de los partidos que no está en el poder es, en efecto, un Estado en la sombra, esperando alcanzarlo; un Estado en espera.

Llamar a esto *sistema político* es un grave error. Debería ser llamado más propiamente *arte de gobernar*. Profesionalizados, manipuladores e inmorales, estos sistemas de élites y masas simulan la democracia, burlándose de los ideales democráticos a los que únicamente declaran fidelidad en los cíclicos llamamientos al «electorado». Lejos de dar poder a la gente, el arte de gobernar implica la abdicación general de su poder como ciudadanos. Los reduce a «contribuyentes», electores y votantes, como si fueran demasiado jóvenes o demasiado incompetentes para dirigir por sí mismos los asuntos públicos. Se espera que cumplan sus funciones de forma meramente pasiva y que dejen el cuidado de sus intereses a las élites. Tienen que participar en «política» sobre todo en las jornadas electorales, cuando la participación legitima al propio sistema —y cuando hay que pagar impuestos, por supuesto, momento en que lo financian—. El resto del año, los dueños del arte de gobernar preferirían que la gente se cuidara de sus asuntos particulares y desatendiera las actividades de los «políticos». En realidad, si la gente se desprendiera de su pasividad y empezara a tomar un interés activo por la vida política, podría crear problemas al Estado, llamando la atención sobre las discrepancias entre la realidad social y la retórica que aquel encarna.

La política como democracia directa

A pesar de su empleo generalmente indistinto, la política y el arte de gobernar no son lo mismo en absoluto, ni el Estado es

el ámbito natural de la política. En siglos pasados, antes de la emergencia del Estado-nación, la «política» hacía referencia a la actividad de los ciudadanos en una estructura pública, dotada de poder en instituciones compartidas y realmente participativas. En contraste con el Estado, la política —como fue una vez y como puede volver a serlo— es democracia directa. Como propone el municipalismo libertario, política es el control directo de los asuntos comunitarios por los ciudadanos a través de instituciones democráticas cara a cara, especialmente asambleas populares.

En la sociedad de masas actual, la perspectiva de que la gente pueda gestionar sus propios asuntos en este tipo de asambleas quizá parece tristemente remota. Pero el período de la historia en que las personas lo hacían está más cercano de lo que podemos pensar. La democracia directa era esencial en la tradición política de la que las sociedades occidentales se declaran herederas. Para la tradición política democrática —cuyo origen se sitúa, no en el Estado-nación, sino en la democracia directa presencial de la antigua Atenas—, a mediados del siglo V a. C., la política, tal y como fue descrita por primera vez en los textos de Aristóteles, significa originalmente «democracia directa»; el término *política* deriva etimológicamente de *polis,* palabra del griego clásico —comúnmente mal traducida como «ciudad-Estado»— para indicar la dimensión pública y participativa de una comunidad.

En la *polis* ateniense, la democracia directa alcanzó un significativo grado de realización. Durante uno de los períodos más asombrosos de la historia de Europa, incluso del mundo —entre los siglos VIII y V a. C.—, los hombres atenienses y sus portavoces, como Solón, Clístenes y Pericles —los tres, irónicamente, aristócratas renegados—, desmontaron gradualmente el sistema feudal tradicional, presente de forma ininterrumpida desde los tiempos de Homero, y crearon instituciones que abrieron la vida pública a los atenienses adultos varones. El poder dejó de ser prerrogativa de un estrato reducido de origen aristocrático y se convirtió, en su lugar, en una actividad ciudadana. En su momento álgido, el conjunto de ciudadanos

de la antigua Atenas era probablemente de unos cuarenta mil adultos varones. Desafortunadamente, se excluía de la participación política a mujeres, esclavos y residentes foráneos, incluyendo al propio Aristóteles.

Los antiguos atenienses tenían un concepto sorprendentemente distinto de la vida política con respecto al que es habitual para la mayoría de la gente en las «democracias» de los países occidentales. Por lo general, hoy vemos a las personas como seres esencialmente privados, que algunas veces encuentran necesario u oportuno entrar en la vida pública, quizá contra su voluntad, para proteger o mejorar sus intereses particulares. Hoy en día, un punto de vista ampliamente compartido es que la participación política es por lo general desagradable, una inevitable carga ajena que debe ser llevada estoicamente, antes de retornar a la «vida real» propia en la esfera privada. En contraste, los antiguos atenienses pensaban que los hombres adultos griegos eran inherentemente seres políticos; que estaba en su naturaleza asociarse unos con otros para organizar y dirigir su vida comunitaria compartida. Los atenienses creían que, a pesar de que su naturaleza tenía ambos componentes —el político y el privado—, su rasgo humano distintivo consistía en el componente político. Como seres políticos, por tanto, los hombres griegos no podían ser plenamente humanos si no participaban en la vida comunitaria organizada.

A diferencia de los profesionales que hoy controlan las ciudadelas del poder estatal y mueven la maquinaria del gobierno, los antiguos atenienses mantenían un sistema de gobierno que fue conscientemente *amateur* en su carácter. Sus instituciones, especialmente las reuniones casi semanales de la asamblea de ciudadanos y su sistema judicial estructurado alrededor de inmensos jurados, hacían posible que la participación política fuera amplia, general y continua. La mayoría de los funcionarios municipales eran seleccionados por sorteo entre los ciudadanos y cambiaban con frecuencia. Era una comunidad en la que los ciudadanos tenían la capacidad no solo de gobernarse por sí mismos, sino de asumir cargos cuando la suerte les llamaba a hacerlo.

La democracia directa en Atenas decayó como consecuencia de la guerra del Peloponeso, y durante el Imperio romano, y con posterioridad, la misma idea de democracia recibió mala reputación al asociarse con «gobierno del populacho», especialmente por parte de los teóricos políticos y escritores al servicio de los intereses de patronos imperiales, reales o eclesiásticos. Pero la idea de la política como autogobierno del pueblo nunca se extinguió por completo; al contrario, ella y su realidad han permanecido a lo largo de los siglos transcurridos entre aquella época y la nuestra. En el centro del pueblo de muchas comunidades medievales de Europa, de la Nueva Inglaterra colonial y del París revolucionario, entre otros muchos lugares, los ciudadanos se congregaban para discutir y dirigir la comunidad en que vivían. Papas, príncipes y reyes, por supuesto, desarrollaron con frecuencia estructuras de poder superiores; pero en el ámbito local —en pueblos, ciudades y vecindarios—, la gente controlaba gran parte de su propia vida comunitaria hasta bien entrados los tiempos modernos.

Debe admitirse, desde un principio, que la historia no nos proporciona ejemplo alguno de democracia directa perfecta. Ninguno de los casos destacables, incluyendo la antigua Atenas, es perfecto, puesto que adolecen de rasgos patriarcales o rasgos opresivos de otro tipo. Con todo, las mejores características de estos ejemplos pueden ser seleccionadas y combinadas para conformar un espacio político compuesto que no sea parlamentario ni burocrático, centralizado ni profesionalizado, sino democrático y político.

En la base de la sociedad florecieron ricas culturas políticas. Discusiones públicas diarias bullían en las plazas y los parques, en las esquinas, en las escuelas, cafés y clubes: en realidad, en cualquier lugar donde la gente charlara informalmente. Muchas de las «plazas» de barrio de las ciudades antiguas, medievales y renacentistas eran lugares donde los ciudadanos se reunían de forma espontánea, discutían sus problemas y decidían las líneas de actuación. Esas culturas, de gran riqueza política, abarcaban tanto aspectos culturales como explícitamente políticos, con rituales locales, festivales, celebraciones y

expresiones compartidas de alegría y dolor. En los pueblos, villas, barrios y ciudades, la participación política era un proceso de autoformación en que los ciudadanos, en virtud de su capacidad para resolver las preocupaciones de su comunidad, desarrollaban no solo un rico sentido de cohesión como conjunto, sino también un rico bagaje individual.

La recreación de la política

Con la aparición y consolidación de los Estados-nación, el poder centralizado comenzó a ahogar esta participación pública, sometiendo incluso las localidades distantes al control del Estado y poniendo fin a cualquier tipo de autonomía de la que se disfrutara hasta entonces. Al principio, esta intrusión se llevó a cabo en nombre de monarcas que reivindicaban un privilegio para gobernar sancionado divinamente; pero incluso después de que el concepto de *democracia* se convirtiera en objeto de apasionada aspiración popular, a principios del siglo XIX, los constructores de los Estados republicanos se lo apropiaron para dar lustre a sus instituciones «representativas» —parlamentos y congresos— y, al mismo tiempo, como un manto que encubría su naturaleza elitista, paternalista y coercitiva. Fue así como los actuales Estados-nación occidentales llegaron a ser calificados de forma rutinaria como «democracias», sin que se escuchara ni siquiera el murmullo de una objeción. Con la creación del Estado del bienestar o Estado social, los poderes del Estado, ingenuamente aceptados, se fueron incrementando conforme asumían muchas de las tareas sociales de las que hasta entonces se habían ocupado las comunidades.

Sin embargo, en muchas partes de América y Europa, el centro de la vida política permaneció en algún grado en el ámbito local, como todavía ocurre hoy. Por supuesto, la democracia directa ya no existe en el sentido de la antigua Atenas. Sin embargo, incluso en aquellas comunidades que han sido

desposeídas de los importantes poderes de que disponían, los foros políticos formales e informales persisten todavía —asociaciones cívicas, asambleas populares, iniciativas orientadas hacia un objetivo concreto, etc.— como puntos de reunión para procesos públicos cara a cara. Es decir que, aunque la democracia directa ya no existe, sí que permanecen los ámbitos públicos locales.

Podemos estar seguros de que estos remanentes están siendo gravemente socavados en la actualidad, cuando grandes fuerzas sociales corroen la vida comunitaria y vecinal. Presiones económicas fuerzan a la gente a emplear la mayor parte del tiempo en ganarse el sustento, lo que les deja menos tiempo para la vida familiar y social. El carácter consumista de la sociedad capitalista arrastra a hombres y mujeres a dedicar la mayor parte del tiempo libre a las compras, incluso como forma de recreo, o bien a ver una televisión que incita a comprar aún más. Cuando la vida familiar se convierte por necesidad en un «refugio en un mundo desalmado», la vida política retrocede incluso más allá de sus límites. En una situación como esta, ni la vida política ni la familiar pueden prosperar.

De esta forma, el sentido real de la política va perdiéndose gradualmente. En las sociedades occidentales, la gente va borrando de su memoria la percepción de la política como un proceso activo, vital, de autogestión; mientras que el concepto debilitado de ciudadanía —como votante, contribuyente y receptor pasivo de los servicios que ofrece el Estado— les confunde. Desvinculado de la comunidad, el individuo se siente solo e impotente; aislado en una sociedad masificada que tiene poca utilidad para él como ente político.

Pero si la gente carece de interés aparente por la vida pública, como tantos comentaristas lamentan en la actualidad, es posible que sea porque la vida pública carece de sentido, es decir, porque carece de poder efectivo. En lugar de residir en los ámbitos de la política local, la mayor parte del poder de decisión está en manos del Estado. No hemos llegado aquí por accidente o por voluntad divina o por una fuerza de la naturaleza, sino por la acción humana. Los constructores del Estado

se apropiaron de él, seduciendo a la gente u obligándola a ceder su poder a una estructura mayor.

Pero el poder, que ha sido sustraído al pueblo, puede también volver a ser recuperado nuevamente por este. No debería ser una sorpresa que hoy en día, en todo el mundo euroamericano, haya hombres y mujeres que rechazan cada vez con más fuerza el sistema de partidos existente y el miserable y parco papel político que les ha sido reservado por el Estado. La alienación de los aparentes procesos «políticos» se ha generalizado —prueba de ello son las abstenciones masivas—, a la vez que por todas partes se desconfía de «los políticos». Los ciudadanos reaccionan ante la manipulación electoral —consentida hasta la extravagancia— con aversión e incluso con hostilidad. Tal reacción contra los procedimientos de gobierno es una tendencia saludable, sobre la que se puede construir el municipalismo libertario.

La intención de esta propuesta no es otra que resucitar la política en el sentido más antiguo de la palabra: construir y expandir la democracia directa local, de manera que los ciudadanos corrientes tomen decisiones para sus comunidades y para la sociedad en su conjunto. Esto no debe entenderse como un intento de aumentar la implicación ciudadana en los procesos del Estado republicano. No es una llamada a una mayor participación electoral en las próximas elecciones, ni a la movilización ciudadana para influir en la legislación —«escriba a su diputado»—,[2] ni tampoco a extender el uso de determinados recursos, como la iniciativa popular o el referéndum; no es, en definitiva, una llamada a «democratizar» el Estado-nación. No es tampoco un intento de reemplazar el sistema electoral de «el ganador se lo lleva todo» —típico en EE. UU., Gran Bretaña y Canadá— por una representación proporcional, que permita a los miembros de los partidos pequeños o no mayoritarios obtener cargos de acuerdo a los votos que obtengan. En resumen, no busca adornar con detalles fútiles los velos

2. El Ayuntamiento de Barcelona inició una campaña semejante en marzo de 1998. *(N. de los T.)*

«democráticos», trabajando para conseguir «reformas». Aún menos pretende animar a hombres y mujeres a participar activamente de una estructura que, con todos sus disfraces, está diseñada para controlarlos. El municipalismo libertario, de hecho, es antitético al Estado, dado que el Estado como tal es incompatible con la autogestión comunitaria y un ámbito cívico floreciente.

El propósito del municipalismo libertario es, por el contrario, reanimar la esfera pública que precipitadamente se está perdiendo, y transformarla en el ámbito político. Es engendrar ciudadanos activos en lugar de votantes pasivos, y dotarlos de un contexto político en que tengan opciones llenas de sentido. Se propone crear este contexto institucionalizando su poder en reuniones vecinales y asambleas municipales. En un sentido radical, el municipalismo libertario regresa a las verdaderas raíces de la política, para restablecer la democracia directa y expandirla, junto con las virtudes y costumbres éticas y racionales que la fundamentan.

LA CIUDAD HISTÓRICA

Antes de hablar del proyecto concreto del municipalismo libertario, para restablecer el ámbito político, debemos dedicar algunos capítulos a examinar la naturaleza de dicho ámbito y aclarar qué queremos decir cuando nos referimos a él. Se entiende que el ámbito político tiene un contexto social, incluso un contexto histórico y antropológico, así como determinadas tradiciones que ha desarrollado a lo largo de los siglos. Lo más importante, quizás, es que el ámbito político debe concebirse como uno de los tres ámbitos inherentes a las sociedades humanas en general: el ámbito político, el ámbito social y el Estado.[1]

El ámbito social

El ámbito social (que no debe confundirse con la sociedad en su conjunto) es el ámbito privado, que abarca producción y

1. Bookchin establece esta distinción en contraste con muchos otros teóricos sociales que postulan solo una dualidad. Por ejemplo, Aristóteles pensaba en términos de ámbito social y ámbito político, pero sin distinguir el del Estado —ya que Atenas no tenía—. Hannah Arendt, en *La condición humana* y en otros textos, seguía esencialmente a Aristóteles al tratar el ámbito social y el político; pero lo que ella llama *ámbito político* es actualmente el Estado, una identificación errónea que ha creado cierta confusión.

vida económica. Más antiguamente era también el dominio personal de la vida familiar, del afecto y la amistad, de la autoconservación y reproducción y de los deberes consanguíneos. La existencia de grupos familiares como tales es constante entre las culturas humanas; independientemente de las formas dispares que pueda tomar la sociedad, es en los grupos familiares donde los individuos confraternizan alcanzando un mayor grado de intimidad. El ámbito social puede así ser caracterizado como un fenómeno intercultural, inherente a las comunidades humanas.

El ámbito social es, con mucho, el más antiguo de los tres ámbitos. Desde su temprana aparición en la prehistoria, en forma de grupos y tribus, las comunidades humanas se estructuraron en torno al ámbito social y esta era la parte constituyente más importante de estas sociedades. En el núcleo del grupo o de la tribu, el ámbito social giraba alrededor del mundo doméstico de las mujeres. Se complementaba con un naciente mundo civil ocupado por los hombres, pero como este era muy limitado y el Estado no existía todavía, la vida grupal en las primeras sociedades coexistía con el ámbito social.

De acuerdo con su naturaleza familiar, las sociedades grupales y tribales estaban organizadas, en apariencia, conforme al principio biológico «natural» del parentesco. Los lazos de sangre —el principio de consanguinidad— eran el vínculo compartido que mantenía unida a la tribu; se decía que todos los miembros de un determinado grupo estaban emparentados por la sangre, como descendientes de un ancestro común, que era lo que los hacía a todos miembros de esa misma tribu. Los lazos de sangre no tenían que ser literales; cuando era necesario, una tribu podía ampliarlos a voluntad, más allá del parentesco, recurriendo a la ficción: por ejemplo, cuando se admitía a extranjeros como miembros de la tribu o también en el caso de matrimonios intertribales. Este tipo de alianzas estaban legitimadas siempre que se declarasen en términos de parentesco. En cualquier caso, aun cuando tuviese que ser ampliado de forma frecuente, el parentesco era el principio habitual que definía y limitaba ideológicamente a una tribu.

No era el parentesco el único principio biológico «natural» alrededor del cual se organizaba la sociedad tribal. El hecho biológico del sexo determinaba las distintas responsabilidades como varón y hembra en la vida tribal, provocando diferencias de género en cuanto al trabajo e incluso la cultura. El hecho biológico de la edad se convirtió también en otra piedra angular de la organización social: los miembros que más habían vivido, especialmente en las sociedades anteriores a la escritura, eran respetados como los depositarios de las costumbres y sabiduría de la tribu, un estatus que permitía a algunos de los integrantes más ancianos reclamar poderes sobrenaturales como chamanes. Todos estos principios «naturales» tenían grandes componentes de ficción y eran infringidos muchas veces; pero, puesto que se basaban en lo que se consideraban hechos biológicos inalterables, mantenían unidos a estos grupos humanos.

En las primeras comunidades, probablemente estas divisiones biológicas no generaron diferencias de estatus o rango, ni siquiera de dominación y sumisión. Pero, con el tiempo, la cultura masculina llegaría a ser considerada no solo diferente de la de las mujeres, sino incluso superior y, por consiguiente, daría a los hombres derecho a la dominación. Que los ancianos fueran depositarios de la sabiduría de la tribu se convertiría en una justificación para la gerontocracia, mientras que el parentesco se transformó en la razón para creer en la superioridad de una tribu sobre otra, dando lugar al chovinismo étnico y al racismo.

En la sociedad tribal, casi desde el principio, debió de existir un sentimiento inmanente de antipatía hacia las otras tribus. Estas, muchas veces, reclamaban para sí mismas la etiqueta de «gente», en contraste con los miembros de las otras, que eran vistos esencialmente como de un orden taxonómico distinto: como «no humanos». Dicha autoidentificación de cada tribu como una especie efectivamente diferente generó una actitud de solidaridad entre sus propios miembros, pero también dio lugar, con mucha frecuencia, a una enérgica hostilidad hacia los integrantes de otras tribus, que supuestamente constituían una amenaza.

Esto explica por qué los grupos y tribus trataban con cautela, y a menudo con hostilidad, a los forasteros. Es posible que consideraran a los extranjeros que hacían su aparición como antepasados difuntos a quienes debían aplacar de la forma más conveniente; podían considerarlos espíritus benignos o espíritus de la muerte, o seres malévolos que guardaban malas intenciones para con ellos y a los que, en consecuencia, había que eliminar. Seguro que una tribu también podía tratar a un forastero con hospitalidad, pero esta actitud benévola dependía generalmente de la buena voluntad de la tribu en cada caso particular, de sus cánones tradicionales de conducta o de su necesidad de establecer redes de relaciones a través de alianzas matrimoniales y obtener varones adultos para utilizarlos como guerreros.

El nacimiento de la ciudad

En lo que respecta a los modos de subsistencia principales, las sociedades tribales, por lo general, cazaban y recolectaban como forma de obtener comida, ropa y refugio; algunas veces recurrían a las formas más inestables de horticultura, quemando bosques con la finalidad de crear áreas de plantación temporal para cultivos principalmente hortícolas, hasta que se agotaba la fertilidad del suelo. Pero, a principios del Neolítico en Oriente Medio, probablemente entre los años 10.000 y 7.000 a. C., ocurrió un cambio trascendental: las sociedades tribales cambiaron gradualmente sus principales modos de subsistencia, pasando de la recolección de alimentos y de los cultivos inestables a la plantación de cereales. Así, en lugar de trasladarse de un lugar a otro para obtener comida de fuentes relativamente fugaces, las tribus se asentaron en aldeas estables, incluso permanentes, cultivaron cereales de forma sistemática y domesticaron animales.

Esta transición hacia la cultura neolítica —hacia la agricultura y cría de animales— se extendió rápida y ampliamente a través de Eurasia y tuvo repercusiones en muchos aspectos de la

vida social, transformando la sociedad tribal en un nuevo sistema. Los cereales eran menos perecederos que la carne y los vegetales —legumbres y verduras—, las provisiones de comida podían mantenerse en conserva y almacenadas, lo que hizo posible a algunos miembros de la tribu controlar la distribución de víveres. Una parte de estos integrantes se convirtieron entonces en poseedores de bienes y de riqueza, dando lugar a la formación de clases. Las clases, a su vez, acentuaron las estratificaciones jerárquicas que ya existían: el cultivo a gran escala —particularmente desde que se desarrolló la ganadería— era en gran parte un trabajo de hombres, y sus frutos eran de su propiedad; se crearon así sociedades patriarcales que otorgaron la supremacía a los hombres y a los valores «masculinos». Los sacerdotes que reemplazaron a los chamanes, por su parte, exigieron grano como tributo a los dioses y añadieron así fuerza institucional a las demandas menos formales y espiritualmente efímeras de sus predecesores.

Pero, para nuestros propósitos, la consecuencia más importante del cambio hacia la agricultura fue lo que Vere Gordon Childe[2] llamó la *revolución urbana*. Algunas de las aldeas establecidas por agricultores y granjeros del Neolítico crecieron y se convirtieron en pueblos, y algunos de estos se desarrollaron hasta convertirse en ciudades: asentamientos permanentes mayores, donde los residentes no producían sus propios alimentos, sino que dependían del grano importado del campo. Para los habitantes de estas ciudades, la vida no estaba estructurada tanto alrededor del parentesco como de la proximidad de residencia y de intereses profesionales compartidos. La

2. Vere Gordon Childe (1892-1957), arqueólogo, prehistoriador y filólogo australiano, fue uno de los primeros arqueólogos marxistas. En relación con los grandes procesos de transformación de las sociedades humanas, acuñó los conceptos de *revolución neolítica* —que se refiere al paso de la sociedad recolectora a la productora— y *revolución urbana* —respecto a la expansión de las ciudades y su progresiva centralización de recursos—. Es autor de obras como *El amanecer de la civilización europea* (1925), *Los orígenes de la civilización* (1936), *Progreso y arqueología* (1934) o *Social Evolution* (1951). *(N. de la E.)*

gente convivía en un mismo lugar sin ser necesariamente parientes y, al final, incluso sin conocerse. Con el tiempo, un extranjero podía unirse a una comunidad simplemente viviendo en ella y aportando su trabajo, sin necesidad de casarse con alguien de la misma ni de ser reclutado como guerrero. De hecho, desde un punto de vista tribal, una ciudad era un lugar donde casi cualquier persona con la que uno se encontrase podía ser forastera.

Seguramente, en las primeras ciudades, al igual que en las urbes actuales, mucha gente vinculada entre sí por pertenecer a un mismo clan escogía vivir en el mismo vecindario que sus parientes o, por causa de la discriminación racial, se veía obligada a hacerlo contra su voluntad. Pero el hecho crucial es que lentamente, a medida que habitar en la ciudad se convertía en una forma de vida, disminuyó el peso de los lazos de parentesco como principio de organización social, dando paso a otros nuevos. A falta de una etnicidad compartida, las personas que convivían en un mismo espacio empezaron gradualmente a interpretarse no a través del prisma de la pertenencia a la tribu, sino a través de otros prismas, como la residencia y la profesión, el estatus y los bienes: como artesanos o ricos comerciantes, como nobles o sacerdotes.

Conforme dejaron de tener importancia las categorías específicas, las trabas concretas que habían retenido a los antepasados dentro de los límites tribales, además de las disputas intertribales, se fueron disolviendo. Las personas con un origen genealógico compartido ya no se veían forzadas a pensar en ellas mismas como «los seres humanos» y en los demás como forasteros real o potencialmente hostiles. Los prejuicios étnicos persistían, por supuesto, pero de forma más diluida que anteriormente, cuando las diferencias étnicas podían incluso dar licencia para matar a un forastero. El nuevo orden social transformó a las personas en habitantes de ciudades heterogéneas y potencialmente cosmopolitas. La ciudad, en efecto, sustituyó la genealogía por una *humanitas* más ecuménica o humanidad común, como principio básico de organización social, iniciando el proceso trascendental de creación de la universalidad

humana. Como tal, la transición a la vida ciudadana fue tan revolucionaria como lo había sido la revolución agrícola y como sería, varios milenios más tarde, la revolución industrial.

La aparición del ámbito político

Por supuesto, estas ciudades heterogéneas eran cualquier cosa excepto paraísos de igualdad. Por el contrario, las relaciones sociales que al principio reemplazaron al parentesco estaban basadas en consideraciones de grupo, de clase, en jerarquías militares y religiosas, así como en divisiones de género. Las élites gobernantes dominaban a la gente corriente, que trabajaba para proporcionarles tanto bienes como soldados forzosos. Los sacerdotes adquirían vastos poderes como consecuencia de la ignorancia de la época sobre los fenómenos naturales; las primeras ciudades no fueron, muchas veces, más que vastos templos y tampoco fueron inmunes —no más que las tribus— a brutales períodos de guerra.

A pesar de estas tiranías, la revolución urbana abrió a la historia la posibilidad de que comunidades libres e igualitarias pudieran también existir, y que la gente, una vez reconocida su humanidad común, pudiera organizarse de acuerdo con pautas racionales y éticas. La aparición de la ciudad inauguró, en consecuencia, el desarrollo del ámbito político.

Fue la existencia en una misma urbe de intereses compartidos y de espacios públicos mantenidos en común por grupos interétnicos lo que hizo posible dicho desarrollo. Una vez que traspasaban las paredes de sus casas, es decir, cuando dejaban el ámbito social, los residentes desconocidos de una ciudad entraban en calles, plazas y lugares de reunión públicos, donde todos podían influenciarse mutuamente. En esos espacios se compraba y vendía; hombres y mujeres podían encontrarse y relacionarse, intercambiar noticias de interés general, hablar de asuntos comunes; las paredes podían convertirse en lugares donde exponer noticias y anuncios públicos; y las fiestas

populares y festivales religiosos empezaron a ocupar las calles. Así, los espacios públicos, que comenzaron a existir con la ciudad, podían ser potencialmente usados para fines cívicos y actividades políticas.

La *polis* ateniense dio el primer salto en la transformación de los espacios públicos en foros políticos. A pesar de la persistencia de ficciones étnicas, esclavitud y dominación de género, la *polis* definió y concretó el ámbito político como el campo de la autogestión a través de la democracia directa. Abrió también una posibilidad histórica para la libertad política, es decir, la libertad positiva de una comunidad como conjunto, con la cual las libertades individuales están estrechamente entretejidas.

Más adelante volveremos a hablar de la *polis*; será suficiente por ahora observar que, tras su desaparición, la democracia directa fue ahogada por los imperios alejandrino y romano. Algunos de sus rasgos fueron usurpados para la propaganda imperial, pero su esencia como programa de toma de conciencia fue casi destruido. Siglos después de la caída de Roma, sin embargo, la idea de libertad recobró fuerza cuando cierto número de pueblos del Valle del Po y Flandes empezaron a solicitar autonomía local respecto a sus dueños tanto eclesiásticos como terrenales. Estas comunas medievales reclamaban simplemente libertades cívicas, incluyendo la libertad para aprobar sus propias leyes y crear su propio tribunal seglar y sus formas de administración civil.

Como en la *polis* ateniense, en estas comunidades, los ciudadanos llegaron a gestionar sus propios asuntos de acuerdo con su propio criterio secular, y no con el de las élites que las gobernaban. De este modo, revivían la tradición helénica de la ciudad como lugar de autogestión y libertades. Rodeadas de una sociedad feudal autoritaria, no sorprende que un refrán medieval alemán afirme que «el aire de la ciudad hace libre» (*Stadtluft macht frei)*.

Por supuesto, con la aparición del ámbito político no se desvanecieron, ni mucho menos, la desigualdad social ni la hostilidad étnica; no más de lo que habían desaparecido con la creación

de las ciudades. Desde la antigüedad hasta nuestros días, las élites políticas han ejercido su autoridad sobre la vida política legitimando su dominio —e incluso apelando a derechos casi tribales fundamentados en antiguos ancestros nobles—. En la antigua Atenas, como ya hemos visto, la *polis* estaba envenenada por la esclavitud, el patriarcalismo, el dominio de clases y el imperialismo. Las comunas medievales, incluso las más democráticas, eran parcialmente oligárquicas, basadas en el dominio de los comerciantes patricios y los maestros artesanos; eran casi repúblicas más que democracias. Los pueblos de Nueva Inglaterra —otro capítulo importante en la historia de la democracia directa— inicialmente excluyeron de sus asambleas municipales a los que no eran miembros de la iglesia de su ciudad, por no hablar de las mujeres; además, los hombres blancos libres que habitaban estas villas democráticas capturaban indios y los vendían como esclavos. Incluso durante los períodos más radicales y democráticos de la Revolución francesa, en las asambleas de París se dejaban sentir los temores xenófobos a conspiraciones extranjeras.

No obstante, muchos de estos defectos eran característicos no solo de un momento democrático determinado de la historia, sino de la totalidad de la época de la que formaban parte. Mirando hacia atrás desde una distancia de 2.400 años, podemos juzgar ahora al patriarcado y la esclavitud como repulsivos e inhumanos, pero difícilmente podría esperarse que Atenas se mostrara superior, en lo que a esto se refiere, al conjunto de la antigua sociedad mediterránea. Lo realmente destacable es que se elevó por encima de la autoridad monárquica y las costumbres represivas, que también eran típicas del mundo mediterráneo, y aportó un nuevo ámbito político.

Aun cuando las democracias municipales, a lo largo de la historia, se hayan visto manchadas por los rasgos jerárquicos de su época, sus momentos de libertad sirvieron para mantener y promover la tradición de la democracia directa contra desigualdades aún mayores. Es a estos momentos de libertad a los que debemos volver ahora.

DEMOCRACIA MUNICIPAL: ANTIGUA Y MEDIEVAL

Examinemos ahora algunos de los episodios fundamentales en la tradición de la democracia directa.[1]

La *polis* ateniense

En el siglo VII a. C., el Ática —la ciudad de Atenas y el territorio circundante— fue escenario de un virulento enfrentamiento entre clases. Un minúsculo grupo de familias aristocráticas gobernaba la zona, mientras que la mayor parte de pequeños agricultores vivían como verdaderos siervos. Estos campesinos oprimidos estaban obligados a entregar a sus señores una gran parte de su cosecha, obligación que muchas veces los conducía al endeudamiento y a una cruda escasez material. Como dice

1. Los relatos de los momentos democráticos de este capítulo y el siguiente son, por razones de espacio y proporción, necesariamente breves. No pretenden de ninguna manera ser completos; no buscan examinar las causas de su nacimiento y ascensión ni de su decadencia. Al contrario, se presentan aquí para demostrar que existe esa tradición y para describir algunas de sus características. Aquellos lectores interesados en saber más acerca de estos episodios, pueden consultar la bibliografía que aparece al final del libro.

Plutarco, «la gente corriente estaba abrumada por las deudas contraídas con unos pocos hombres ricos». Las consecuencias del impago de las deudas eran muchas veces terribles:

> *Muchos padres se veían forzados incluso a vender a sus propios hijos o a partir hacia el exilio, a causa de la crueldad de sus acreedores.*

En esta situación intolerable, el *demos,* una palabra que se usa tanto para «la gente corriente» como para «la gente en su totalidad», llegó al borde de la revolución. La desesperanza los empujó a buscar a alguien que

> *...liberara a todos los deudores esclavizados, redistribuyera la tierra e hiciera una reforma completa de la constitución.*[2]

En el Ática estuvo a punto de estallar una guerra civil, pero finalmente, en el año 594 a. C., todas las clases en conflicto se pusieron de acuerdo para elegir a Solón como su arconte o magistrado principal, para que trajera el orden a la *polis.* Solón canceló todas las deudas pendientes y convirtió la servidumbre obligada en ilegal. De hecho, al elegirlo se le había encargado el cometido extraordinario de modificar la constitución ateniense y prevenir la aparición de nuevas crisis, pero las leyes que promulgó cambiaron tan radicalmente la estructura política de la ciudad que, en efecto, forjó una constitución totalmente nueva.

Uno de los resultados inmediatos más importantes fue que Solón recuperó la *ecclesia*, asamblea popular cuya existencia se remontaba a la época tribal pero que en los siglos precedentes había languidecido hasta la insignificancia. Bajo su régimen, la

2. Plutarco: «Solón», en *The Rise and Fall of Athens*, Penguin, Harmondsworth, 1960, p. 54. No existe una edición de este título concreto en castellano. Entendemos que la referencia en este idioma corresponde a: *Vidas paralelas, tomo II*, Gredos, Madrid, 2008.

ecclesia no solo fue recuperada, sino que sus funciones se ampliaron: obtuvo autorización para promulgar las leyes de la comunidad, elegir a los magistrados y reunirse regularmente a instancia propia. Por último, el nuevo arconte dio a la gente corriente el derecho no únicamente de acudir a las reuniones de la *ecclesia*, sino también de votar sobre los temas que allí se deliberaban, un paso crucial en pro de otorgar poder al *demos*.

Además de la *ecclesia*, Solón creó un nuevo Consejo de los Cuatrocientos, llamado *bulé*, para llevar la administración del autogobierno ateniense. Solón no fue, seguramente, un demócrata puro: mantuvo cierto elitismo en el *bulé*, puesto que solo podían formar parte de él hombres adinerados. Esta élite preparaba el orden del día de la *ecclesia* y supervisaba sus deliberaciones, pero el *bulé* de Solón sirvió, como mínimo, para controlar el poder del consejo aristocrático del Areópago, a través del cual las familias ricas habían gobernado el Ática como habían querido.

Otras reformas de Solón permitieron aumentar los derechos individuales y establecer un tribunal popular que atendiera las apelaciones. En un golpe aún mayor a la oligarquía, las familias acaudaladas fueron obligadas a renunciar a su derecho hereditario de proporcionar a Atenas sus arcontes, abriendo la puerta del poder ejecutivo al *demos*. Pero quizás el principio más sorprendente que se atribuye a Solón fue su afirmación —citada por Plutarco— de que todos los ciudadanos que «en una revolución no tomaran partido por uno u otro lado» deberían ser privados de sus derechos civiles. Ofendía al concepto helénico de ciudadanía un hombre que, en un conflicto, esperara egoístamente a ver qué facción ganaba. Se esperaba de los atenienses que se comprometieran políticamente, que tomaran partido en las discusiones municipales.

Habiendo realizado estas reformas constitucionales, Solón marchó a un exilio voluntario de diez años. A pesar de la reaparición de importantes desórdenes civiles, los ciudadanos de Atenas asimilaron sus cambios y crecieron acostumbrados a la *ecclesia* que Solón había expandido y dotado de poder. Ellos le aportaron vitalidad y desarrollaron una ética

política que permitió el desarrollo de una comunidad cívica. Gradualmente, la *ecclesia* fue siendo aceptada en la mayoría de las regiones como el órgano definitivo de toma de decisiones de la *polis,* preparando el terreno para una democracia total.

A mediados de siglo, después del año 561, las tiranías —una palabra que en aquellos momentos no tenía significado peyorativo— de Pisístrato y de su hijo Hiparco redujeron aún más el poder de la nobleza ática. De hecho, la mayor parte de características de la democracia ateniense deben verse como esfuerzos institucionales para prevenir el resurgimiento de la aristocracia. A pesar de que esta trató rápidamente de restablecer su antigua oligarquía, fracasó en su intento de eliminar las reformas de Solón y Pisístrato; es más, los nobles recalcitrantes fueron forzados al exilio y sus haciendas fueron repartidas entre los pobres sin tierra.

Mientras tanto, precisamente gracias a su participación en las estructuras de la constitución de Solón, el interés político de los ciudadanos atenienses creció enormemente, volviéndolos incluso más seguros de sí mismos y de su capacidad para gobernar sus propios asuntos. La extraordinaria apertura de la vida política que favoreció dicha autoconfianza llegó a su apogeo entre el arconato de Clístenes —iniciado en el año 506 a. C.— y el estallido de la guerra del Peloponeso en el año 431 a. C. Clístenes, de hecho, empezó la auténtica democratización de Atenas. A pesar de que mantuvo intacto el Consejo del Areópago, atacó a la base social de la autoridad aristocrática —los tradicionales lazos de parentesco de la nobleza ática—, desposeyendo a los clanes de sus poderes y eliminando el sistema tradicional jónico de cuatro tribus ancestrales. En lugar del sistema antiguo, creó unos 170 *ciernes,* unidades no basadas en el parentesco sino en la residencia. Al hacerlo, por supuesto, sintetizó la revolución urbana *in situ,* reemplazando el tribalismo por la vecindad como criterio para ser miembro de una comunidad, y convirtiendo la ciudadanía en algo inseparable del territorio. Las *demes* se convirtieron pronto en centros múltiples de democracia local, cada uno con su asamblea popular y su consejo propios, además de con otros funcionarios, escogidos todos anualmente.

Esta nueva estructura institucional, que consistía en las *demes* y en unidades mayores llamadas *tritias,* así como en una unidad casi tribal que Clístenes mantuvo para hacer más sencilla la transición, revolucionó la vida política en el Ática. La *ecclesia,* la asamblea de ciudadanos, fue indiscutiblemente la sede de toda autoridad política. Todos los ciudadanos atenienses varones tenían derecho a voto y podían participar y votar independientemente de sus posesiones y sin límites de clase o estatus. Los derechos políticos eran exactamente los mismos, iguales para ricos y pobres, hasta el punto de que Pericles pudo afirmar que

> *... nadie, en razón de su pobreza, encuentra obstáculos debido a la oscuridad de su condición social si está en condiciones de prestar un servicio a la ciudad.*[3]

Otros cambios institucionales llevados a cabo en el año 462 eliminaron los últimos restos de los privilegios de la democracia ateniense. El Consejo del Areópago perdió la mayor parte de su antiguo peso cuando muchos de sus poderes se distribuyeron entre el *bidé,* la *ecclesia* y los restablecidos tribunales populares, donde los ciudadanos formaban parte de grandes jurados, como asambleas en miniatura, para casi todos los casos civiles y criminales.

En su origen, la *ecclesia* fue una gran reunión al aire libre de varios miles de ciudadanos varones atenienses, convocada por lo menos cuarenta veces cada año y que, por lo general, duraba un día entero. Todos podían participar en debates abiertos pero ordenados, de acuerdo con el principio de *isegonía,* o el derecho universal a hablar en la asamblea; y todos podían votar, tomándose las decisiones por mayoría. Sus resoluciones afectaban a todos los aspectos de la vida política pública,

3. Pericles citado en Tucídides: *Peloponesian War*, 2.37.1. Hemos utilizado aquí la traducción de la edición en castellano: *Historia de la guerra del Peloponeso,* Tomo I, Libros I y II, trad. de Juan José Torres Esbarranch, Gredos, Madrid, 1990, p. 450.

incluyendo la guerra y la paz, tratados diplomáticos, economía y trabajos públicos.

Aunque la *polis* tenía líderes, como el *strategos* Pericles, sus mandatos eran breves —habitualmente de un año— y sus actuaciones eran constantemente supervisadas y juzgadas por la asamblea, que limitaba su responsabilidad, para evitar el surgimiento de una élite autoperpetuadora. Pero la mayoría de cargos se escogían por sorteo. De hecho, el sorteo, más que el nombramiento o incluso la elección, se convirtió en la forma más utilizada para elegir a los diferentes cargos en casi todas las instituciones políticas. El jefe de la asamblea, que presidía las reuniones de la *ecclesia,* no solo era escogido por sorteo, sino que además ocupaba el cargo durante un solo día. Los miembros del *bulé* se elegían por sorteo para períodos de uno o dos años, e incluso los arcontes se seleccionaban de esta manera —entre los miembros del *bulé*—, así como también los miembros de jurados y el resto de funcionarios. Que el sorteo pudiera utilizarse tan extensamente presuponía un elevado nivel de capacidad política por parte de los ciudadanos comunes.

Y, en este sentido, esta presunción estaba totalmente justificada porque, gracias a este sistema, una gran parte de los ciudadanos varones de Atenas tenían experiencia directa en el autogobierno democrático. Fue bajo este sistema que floreció la vida cultural de la ciudad, favoreciendo el esplendor de la filosofía, el teatro, el arte, los escritos históricos y la biología, que constituyen «la gloria pasada de Grecia».

La comuna medieval

Un milenio más tarde, mucho después de la desaparición de la *polis,* el Imperio romano había caído y el sistema feudal se extendía como una losa sobre la mayor parte del continente. A pesar de que los romanos habían fundado muchos pueblos en Europa, estos ya no eran lugares de actividad política. La Iglesia protegía físicamente muchas ciudades, pero sobre todo

como centros de poder eclesiástico. Después del año 1000 d. C., en el norte de Italia, en el valle del Ródano, en Renania y también en Flandes, una nueva clase de mercaderes empezó a surgir en los intersticios del feudalismo, y esos innovadores comenzaron a infundir nueva vida a los pueblos medievales. Entre finales del siglo X y la primera mitad del XIII, los pueblos o comunas que los mercaderes revivieron se convirtieron en centros de comercio y producción artesana.

Al principio, las villas comerciales y artesanas estaban bajo la soberanía de una autoridad —con frecuencia la Iglesia o un noble—, en función del territorio en que se hallasen, y continuaban sometidas a reglas externas. Pero, con el tiempo, las autoridades eclesiásticas y nobles fueron cada vez menos capaces de satisfacer las necesidades locales de los residentes de las comunas. Las leyes de la Iglesia, por ejemplo, eran irrelevantes para el comercio, cuando no lo restringían. Cada vez más reticentes a obedecer al control exterior, las comunas desarrollaron sus propias formas de regular los impuestos, las bodas o las herencias, entre otras cosas, y desarrollaron sus propios sistemas legales, garantizando las libertades de sus habitantes y limitando los derechos de los príncipes en asuntos fiscales, judiciales y de otros tipos, hasta acabar gobernando sus propios asuntos locales *de facto*, aunque no *de iure*.

Como había de suceder, las comunas pidieron a sus soberanos que reconocieran sus libertades locales, demandas que se toparon generalmente con el rechazo del poder eclesiástico y la nobleza. Sucesivamente, durante el siglo XII, muchas comunas empezaron a liberarse de sus soberanos. En el norte de Italia, un grupo de pueblos llamados Liga Lombarda se rebeló contra el Sacro Imperio Romano para ganar sus libertades. Mediante la Paz de Constanza, firmada en el 1183, el imperio garantizaba el reconocimiento a varios pueblos de la Liga, permitiéndoles escoger sus propios cargos, promulgar sus propias leyes locales y, esencialmente, gobernarse a sí mismos.

¿Qué eran las comunas? En esencia eran asociaciones de burgueses —comerciantes, profesionales y artesanos— que se conjuraron para respetar mutuamente sus libertades

individuales y defender y promover sus intereses comunes. La *conjuratio* fue, ciertamente, una expresión de ciudadanía en una comunidad local diferenciada.

De hecho, la primera institución comunal de los pueblos italianos fue una asamblea general de «todos los miembros de la comuna». Esta aprobaba estatutos y escogía a un magistrado ejecutivo y judicial que, durante un año, se encargaba de la administración de los asuntos del municipio.

Cuando las comunas crecieron en número de habitantes y tamaño, fueron necesarios más artesanos para producir los bienes necesarios para el uso local y para el comercio regional, tales como barriles y vehículos, y también trabajadores en los servicios de abastecimiento de comida y alojamiento. Los campesinos, que se sentían atraídos hacia los pueblos para huir de los impuestos feudales y mejorar sus condiciones de vida, asumieron esos trabajos, pero antes del año 1200 no participaban de las libertades políticas de la comuna. En su mayor parte, las comunas no eran democracias completas; ser miembro estaba restringido a las familias fundadoras y a sus descendientes. A pesar de que todos los adultos residentes estaban sujetos al gobierno de la comuna —se les exigía el pago de impuestos y el servicio en la milicia—, no todos podían ser ciudadanos activos políticamente. La ciudadanía activa dependía de requisitos como la ostentación de propiedades, la duración de la residencia y determinadas relaciones sociales, y lo mismo sucedía con el derecho a ocupar cargos públicos, una prebenda de la que disfrutaba solo una pequeña parte de la población masculina.

A decir verdad, en el siglo XII el poder político se desarrolló en función de las líneas patricias de poder, lo que explica por qué, alrededor de 1160, en la mayoría de comunas, determinadas familias desempeñaban un papel preeminente en los asuntos municipales. Incluso aunque las comunas en su conjunto lucharan por su autonomía respecto a los señores feudales y obispos, estos patricios continuarían dominando la magistratura, manipulando la asamblea y dirigiendo en lo fundamental el municipio, con el resultado de que las asambleas municipales fueron atrofiándose progresivamente.

De todos modos, esta situación no duró mucho. Alrededor del 1200 empezaron a agitarse sentimientos democráticos en muchas comunas; en Nîmes, por ejemplo, en el año 1198, el pueblo entero eligió a sus magistrados. En las comunas italianas, el *popolo* —formado por maestros artesanos, tenderos, profesionales, notarios, financieros, comerciantes (pero no tejedores ni jornaleros)— se enfrentó a la aristocracia reclamando una apertura de la vida política comunal que incluyera su participación.

En varias comunas, el *popolo* formó movimientos vecinales de gremios profesionales que reunían a hombres con la misma ocupación. Estos gremios pronto se vieron complementados por sociedades populares armadas, organizadas también por vecindades. El *popolo* movilizado luchó contra la nobleza en pueblos como Brescia, Milán, Piacenzia, Génova, Asís y Lucca, entre muchos otros. Sus revoluciones supusieron un notable avance en la democratización radical de la vida política comunal. Entre el 1200 y el 1600, en numerosas comunas, incluyendo las de ciudades importantes como Bolonia y Florencia, el *popolo* tomó las riendas del poder de manera efectiva. El Consejo de Pavia aumentó sus miembros de 150 a 1.000 en esa misma época, y el de Milán creció de 400 a 900, mientras que en Montpellier los gremios se fusionaron con el propio gobierno municipal. Este proceso dramático de democratización se reflejó en los escritos del filósofo aristotélico Marsilio de Padua, que escribió:

> *... el legislador, o causa efectiva primera y apropiada de la ley, es el pueblo o conjunto de ciudadanos, o su parte más numerosa, a través de su elección o voluntad expresada oralmente en la asamblea general de ciudadanos.*[4]

En las ciudades del norte, por el contrario, la democratización de la vida comunal ocurrió más lentamente que en Italia.

4. Marsilio de Padua: «Defensor Pacis (1324), dictio 1, cap. 23, sec. 3», en John H. Mundy y Peter Riesenberg: *The Medieval Town*, Van Nostrand Reinhold, Nueva York, 1958, p. 125.

En Friburgo, tras una revuelta popular, la comuna transformó su oligarquía en un consejo de veinticuatro magistrados elegidos anualmente; mientras que Lieja creó una ciudad-república de tipo gremial y promulgó, después del año 1313, nuevas leyes que fueron aprobadas por una asamblea popular formada por todos los ciudadanos, cualquiera que fuera su estatus. Sin embargo, en Flandes, en las ciudades textiles de Gante e Ypres, el autogobierno municipal fue formado por tejedores y bataneros. Organizados en los llamados *gremios menores*, estos trabajadores —proletarios virtuales— libraron una verdadera guerra de clases contra sus explotadores patricios, venciendo al final, y establecieron una estructura municipal que les otorgó considerables derechos a ellos y, en menor grado, a los asociados gremialistas, excluyendo a la mayor parte de los patricios.

Sin embargo, las comunas populares de Flandes, el valle del Ródano e Italia no otorgaron los mismos derechos políticos a todos los ciudadanos varones, ni siquiera en los momentos de mayor democracia. Excluyeron a los trabajadores no cualificados, a los pobres, a los campesinos y a la mayoría de inmigrantes que, a su parecer, eran gente dependiente y por ello fácilmente controlable por los ricos mercaderes y aristócratas. El proceso democratizador no duró mucho: con el tiempo, estas primeras democracias desembocaron en formas de gobierno republicanas, y el poder político volvió a revertir en las familias influyentes. El resultado fue que las comunas terminaron siendo gobernadas más adelante por consejos oligárquicos o por élites como los Médici en Florencia.

Pero, por incompleta que pueda haber sido la democratización de las comunas medievales, esta obligó a despertar de su sueño al dormido ámbito de lo político, y lo puso en movimiento durante varios siglos en plazas y otros espacios públicos. Como tales, dichas comunas constituyeron un momento importante en la tradición de la democracia directa en vías de desarrollo.

DEMOCRACIA MUNICIPAL: COLONIAL Y REVOLUCIONARIA

La asamblea municipal de Nueva Inglaterra

Los puritanos que se establecieron en la Nueva Inglaterra colonial no tenían la voluntad ni eran conscientes de ser portadores de la tradición de la democracia directa. La generación original que fundó la colonia de la Bahía de Massachusetts en el año 1629 pensaba que la democracia era algo francamente inmoral. John Winthrop —primer gobernador de la colonia— y sus feligreses preferían el gobierno de los elegidos, los *santos visibles* como les llamaban, que habían gozado supuestamente de una epifanía de *gracia* divina. Según ellos, las Escrituras disponían que los elegidos debían gobernar a través de la aristocracia o la monarquía.

Sin embargo, los puritanos de Nueva Inglaterra practicaban una religión, el congregacionalismo, que era extraordinariamente democrática. Esta forma de protestantismo inglés, que abogaba por la autonomía de la congregación frente a sacerdotes y obispos, se basaba en la idea de que cada comunidad de fieles era una entidad autónoma en sí misma, guiada solo por las Escrituras y no subordinada a una persona mortal. Este puritanismo congregacionalista rechazaba todos los aspectos de

la religión cristiana; es decir, no solo impugnaba a la Iglesia romana, sino también a la anglicana, que compartía muchas de las características jerárquicas del catolicismo. Los congregacionalistas confiaban, en lugar de en las Escrituras, en su propia y privada relación con lo divino y con el prójimo para la salvación de sus almas sin mediación del clero. Uniéndose en el Nuevo Mundo en comunidades fruto de un pacto, prometían obedecer a Dios y cuidar de sus almas en un espíritu de mutuo compañerismo. Cuando establecieron la colonia de la Bahía de Massachusetts, alrededor de 1630, los puritanos congregacionalistas formaron pueblos bastante autónomos, estructurados alrededor de sus propias iglesias. Cada congregación se gobernaba a sí misma a través de un pacto que sus miembros suscribían como comunidad. Así, el carácter de cada congregación transmitía un ideal democrático embrionario: la comunidad entera participaba en las decisiones del grupo, lo que implicaba un gobierno democrático. De la misma manera que cada congregación había establecido su propio pacto religioso, cada pueblo establecía un pacto mediante el cual dirigía sus propios asuntos terrenales.

Sus prácticas de planificación del pueblo reflejaban esta orientación hacia una comunidad democrática. El grupo original que fundaba un pueblo recibía tierras de la colonia de forma colectiva, que se dividían entre ellos. Cada habitante varón aceptaba una parcela de uno a diez acres libres de cargas, con la que podían mantenerse él y su familia. La propiedad de la tierra era, de esta forma, más o menos igualitaria, evitando la riqueza y la pobreza extremas durante un considerable período de tiempo. Las milicias del pueblo, a las que pertenecían todos los varones aptos de la comunidad, eran producto del mismo espíritu igualitario, como se mostraba en los ejercicios de instrucción en el prado comunal.

Para gobernar el municipio, los habitantes de Nueva Inglaterra instituyeron las asambleas municipales, que se reunían para dirigir los asuntos comunitarios y que esencialmente eran la congregación religiosa, con su insistencia en un pacto autónomo generado por la propia agrupación reunida para tratar asuntos civiles. A pesar de que la asamblea municipal no

tenía conocimiento alguno de teoría democrática, era asombrosamente democrática en la práctica.

En teoría, solo los varones adultos miembros de la iglesia —aquellos que habían recibido la *gracia* y se habían convertido en *santos visibles*— podían ser elegidos para votar en las asambleas municipales. Los que no eran miembros de la iglesia podían asistir a las reuniones e intervenir en las deliberaciones, pero no les estaba permitido participar en la toma de decisiones. No obstante, los pueblos rápidamente se dieron cuenta de que no era posible que solo una minoría ocupase el ámbito político; y la capacitación religiosa para votar se transformó en papel mojado. El sufragio se amplió para incluir a todos los habitantes varones adultos que tuvieran alguna propiedad o ingresos regulares —20 libras esterlinas, una suma relativamente pequeña— y, finalmente, también se abrió a todo varón que jurara que poseía la cantidad suficiente de bienes. El ámbito político de Nueva Inglaterra fue ampliándose así a los varones que hasta entonces habían sido excluidos de las decisiones políticas en casi todos los municipios y pueblos ingleses, es decir, a la mayoría de hombres cabezas de familia. Además, todos aquellos que podían votar también tenían la posibilidad de ser elegidos para cualquier cargo. Contrariamente a las prerrogativas oligárquicas de Inglaterra, los cargos públicos en la Bahía de Massachusetts eran más producto de una elección amplia que fruto de la designación de una minoría.

La primera asamblea municipal, celebrada en Cambridge en 1632, fue una reunión mensual convocada para tomar decisiones sobre problemas locales. Pronto otros pueblos mantuvieron reuniones similares, con la frecuencia que consideraron necesaria. En 1635, la Corte General —el gobierno de toda la colonia— reconoció estatutariamente a la asamblea municipal como el cuerpo supremo de gobierno en cada municipio.

Al principio, los ciudadanos eran bastante pasivos en el ejercicio de los amplios poderes garantizados por el estatuto de 1635 y por la situación ya existente. Las reuniones eran poco frecuentes, unas pocas veces al año, y trataban solo de asuntos rutinarios. Los ciudadanos preferían delegar su poder a los

hombres escogidos: el puñado de personas que constituían la mesa electa, brazo administrativo de la asamblea municipal.

Nada en el código legal de la colonia daba a estos hombres mayores poderes que los de la propia asamblea municipal; su única tarea era ejecutar entre sesiones las decisiones de aquella. Durante la primera generación de la colonia, los hombres escogidos fueron ancianos religiosos o sus equivalentes seglares, que constituían *de facto* una aristocracia de *santos visibles*. Al ser un grupo pequeño de siete a nueve miembros, la mesa electa podía reunirse más frecuentemente y sin la ceremonia de las asambleas municipales —de mayor afluencia y, por tanto, más pesadas— y podía tomar decisiones más rápidamente, sin necesidad de tener en cuenta los muchos puntos de vista individuales. Los ciudadanos podrían haber retirado fácilmente del cargo, por votación, a los hombres escogidos. La duración del cargo era de solo un año, pero durante los primeros años la gente todavía era respetuosa con los venerables hombres que les habían guiado a la nueva tierra y habían dado forma a su pacto religioso. Como consecuencia del respeto reverencial que sentían por ellos, los reelegían indefinidamente un año tras otro y les permitían ejercer el poder de gobernar, mientras que las asambleas municipales, por respeto a su gran sabiduría y experiencia, actuaban aprobando mecánicamente sus decisiones.

Entre los años 1680 y 1720, sin embargo, las asambleas municipales empezaron a dominar a las mesas electas, transformando los gobiernos municipales oligárquicos en democracias de hecho. Tras la muerte de la primera generación de hombres escogidos, la segunda no disfrutó de la veneración de la que habían gozado sus predecesores. Por su relativa juventud, los nuevos hombres escogidos tenían menos experiencia e infundían menos respeto. De ahí en adelante, los ciudadanos recuperaron gradualmente la iniciativa de gobierno en manos de las mesas electas. En vez de reunirse solo algunas veces al año para ratificar las decisiones de los hombres escogidos, las asambleas municipales empezaron a celebrarse con más frecuencia —con tanta como creían necesario— y ejercían libremente su veto sobre las propuestas de los hombres escogidos, en lugar de

aceptarlas obedientemente. Reivindicaron así la recuperación en la práctica del poder que ya poseían legalmente.

Al final, las asambleas municipales asumieron su papel como órganos de toma de decisiones. Establecieron impuestos, invirtieron dinero, autorizaron divisiones de tierras, resolvieron disputas de propiedad y uso de la tierra, aceptaron a inmigrantes, otorgaron concesiones económicas y dieron permiso para la creación de varias empresas, funcionando como planificadoras de la economía del municipio. Con el ejercicio de estos mayores poderes, aumentaron el debate y la discusión, y un nuevo espíritu de actividad y dignidad impregnó las reuniones.

Para gobernar toda la colonia de la Bahía de Massachusetts, cada pueblo enviaba a sus delegados a la asamblea en Boston. Al principio de esta historia colonial, los delegados eran los ancianos —al igual que los hombres escogidos— y sus actividades en la capital se mantuvieron por encima del control público. Pero, con las generaciones posteriores, las asambleas municipales se aseguraron de que sus delegados votasen en Boston lo que la iniciativa pública de su pueblo les había indicado. Un comité elegido en el municipio preparaba un conjunto de instrucciones para el delegado, que discutían y votaban primero en la asamblea municipal, de forma que las asambleas obligaban al delegado a votar en consecuencia. Bajo las directrices de tales mandatos, un representante se convertía en un simple agente de los ciudadanos de su municipio.

Como resultado de la presión popular, poco después del año 1700 empezó a exigirse a los delegados que iban a la asamblea de Boston un informe detallado de cada sesión para sus respectivas asambleas municipales. De hecho, como mínimo un municipio llegó a enviar a un vigilante acompañando al delegado, para asegurarse de que se comportaba conforme al mandato público, y los diarios de la asamblea se publicaban para dar a conocer el voto de cada delegado. Por último, la elección de los representantes era anual, otra poderosa limitación de su poder. Como John Adams[1]

1. John Adams (1735-1826), colaborador en la redacción de la Declaración de Independencia de Estados Unidos y vicepresidente de

declararía en 1776, «ahí donde terminan las elecciones anuales, empieza la esclavitud». Debido al rígido control del pueblo sobre las asambleas, la de Boston obró más como un congreso federal que como un órgano legislativo.

Durante gran parte del siglo XVIII, los pueblos de Massachusetts gozaron de un extraordinario grado de libertad y soberanía, se mire por donde se mire muy destacable para su época o para cualquier otra. A pesar de que el «congreso federal» de Boston dictaba leyes que afectaban a los municipios, la mayoría de ellos las obedecían conforme a su propio criterio. De hecho, la desobediencia era flagrante: en el Massachusetts del siglo XVIII, los pueblos eran soberanos, no tan solo sobre el papel, sino también en la práctica.

Esta experiencia de gobierno local dio a los ciudadanos una visión totalmente nueva respecto a la autoridad. Mucho tiempo antes de la Declaración de Independencia, los pueblos de Massachusetts actuaban sobre el principio de que el único gobierno legítimo deriva del consentimiento de los gobernados; es decir, que el único gobierno legítimo es el autogobierno. Fue la democracia directa de los pueblos de Massachusetts, junto con la evolución hacia puntos de vista políticos radicales, lo que la Corona británica encontró más inadmisible. Después del Boston Tea Party,[2] uno de los primeros actos de Londres fue aprobar una ley derogando las asambleas municipales. Era

George Washington, fue el segundo presidente de Estados Unidos. Durante su mandato (1797-1801), la guerra soterrada con Francia —que nunca llegaría a convertirse en un conflicto bélico abierto— le sirvió de pretexto para la promulgación de las Alien and Sedition Acts, leyes de extranjería que dificultaban la nacionalización de los inmigrantes procedentes de Francia e Irlanda, facilitando su encarcelamiento o deportación arbitraria. *(N. de la E.)*

2. El actualmente conocido apelativo *Tea Party,* en referencia a los grupos de presión política ultraconservadores en Estados Unidos, tiene su origen histórico en el denominado Motín del Té. El 16 de diciembre de 1773, en Boston (Massachusetts), una revuelta de colonos contra Gran Bretaña, considerado como uno de los precedentes de la Guerra por la Independencia, acabó con un cargamento entero de té lanzado al mar. *(N. de la E.)*.

un «acto intolerable» que, dada la soberanía de los municipios, no pudo terminar con sus prácticas políticas, y su abierto desafío se convirtió en la chispa para la revuelta de todas las colonias norteamericanas contra el Gobierno británico.

En una de esas ironías de la historia, las asambleas municipales no sobrevivieron intactas a la revolución que tanto contribuyeron a generar. Su poder fue vaciado: primero por las constituciones estatales establecidas durante la guerra y, posteriormente, por la constitución federal. A pesar de que hoy existen asambleas, principalmente en Nueva Inglaterra, los días en que eran soberanas ya hace tiempo que pasaron a la historia.

Las secciones parisinas

En Francia, las asambleas seccionales de 1793 fueron las instituciones políticas más democráticas y radicales que surgieron durante el transcurso de la Gran Revolución.

Como preparación para la reunión de los Estados Generales en Versalles en 1789 —que marcó una época—, la monarquía francesa se vio obligada a establecer distritos electorales por todo el país, en que los plebeyos pudieran reunirse en asambleas para escoger a sus representantes para el Tercer Estado[3] o, mejor dicho, para escoger a un grupo intermedio de electores que, a su vez, escogerían a sus representantes; tan poco dispuesta estaba la monarquía a permitir votar directamente incluso a los plebeyos acaudalados. En París se constituyeron sesenta asambleas de distrito, que llevaron a cabo su cometido correctamente. Pero, una vez escogidos sus representantes, las asambleas de París continuaron reuniéndose, a pesar de haber perdido la razón legal de su existencia. Así, al mismo tiempo que los Estados

3. Con la expresión *Tercer Estado* se denomina históricamente a la plebe sin privilegios jurídicos del Estado feudal, aunque adquiere características muy diferentes en las coronas de Castilla o Aragón, o en Francia e Inglaterra. *(N. de la E.)*

Generales se estaban reuniendo en Versalles, las asambleas de distrito parisinas continuaban congregándose regularmente, como órganos casi legales, haciendo de guardianes de sus limitadas libertades en la cambiante situación política.

Después de diciembre de 1789, dichas asambleas se convirtieron en la base legal para el gobierno municipal en todas las principales ciudades francesas. La Asamblea Nacional y la Asamblea Constituyente que le siguió después reconfiguraron los sesenta distritos de París en 48 secciones. El resto de las grandes urbes francesas —Lyon, Marsella, Burdeos y Toulouse— fueron también divididas en secciones, con asambleas que se encargaban de los asuntos comunitarios. De forma colectiva, las diferentes asambleas seccionales de la ciudad ejercían el control sobre la autoridad municipal central de la ciudad o comuna.

A medida que se extendió la revolución, alrededor de 44.000 comunas autónomas —las de mayor tamaño, controladas por asambleas seccionales— ocuparon la mayor parte del ámbito político en Francia y se encargaron no solo de los asuntos locales sino también de los nacionales. Obtuvieron el poder de convocar a sus propias secciones de la Guardia Nacional, y tanto en la estructura como en el contenido político se fueron haciendo progresivamente más democráticas y radicales. En París, las asambleas seccionales abrieron sus puertas incluso a todos los varones adultos —y en algunos casos a las mujeres— sin tener en cuenta propiedades ni posición social. Además, las secciones de París formaron la base para una democracia municipal directa extremadamente radical.

Este movimiento de las secciones, que maduró en París entre 1792 y 1793, fue un fenómeno consciente de democracia directa. Sin tener en cuenta si sus miembros eran políticamente radicales, cada asamblea popular era en su sección el órgano básico de deliberación y toma de decisiones. Ideológicamente, los *sectionnaires* consideraban la soberanía popular como un derecho inalienable del que todos los ciudadanos debían gozar y del que no podían apropiarse los representantes en las asambleas nacionales. Reuniéndose en templos e iglesias expropiados, cada asamblea

seccional elegía a seis representantes para ir a la Comuna de París, la cual tenía como principal función coordinar a todas las secciones de la ciudad.

Cada sección tenía variedad de comités que llevaban a cabo funciones tales como la de policía, presupuestos, finanzas y vigilancia vecinal. De capital importancia, cada sección tenía también su propio batallón de la Guardia Nacional, incluyendo una unidad de artillería, sobre el que ejercía el control completo y cuyos movimientos solo ella podía autorizar. Los propios *sectionnaires* participaban con entusiasmo en estas unidades militares: las reuniones de la asamblea en la que eran escogidos los cargos de la Guardia Nacional tenían la máxima asistencia, mayor incluso que aquellas en las que se escogían los cargos civiles.

En 1793, en el momento álgido de la democracia radical parisina, la vida de las secciones era vibrante, disputada y abierta. Los períodos de crisis podían atraer a una reunión de la asamblea a varios miles de ciudadanos, muchas veces llenando las salas hasta reventar, en acalorados debates en que las diferentes facciones pugnaban unas con otras de forma apasionada. Algunas asambleas seccionales eran auténticos campos de batalla. Dentro de cada sección, los intereses de los ciudadanos podían variar ampliamente de acuerdo con su posición económica, ideología y contexto social; incluso durante las épocas más beligerantes de la revolución, monárquicos y moderados continuaron saliendo de casa para asistir a las reuniones, al igual que hacían los más radicales. Muchas veces, los enfrentamientos furibundos estallaban en amenazas, gritos y recriminaciones mutuas, por no hablar de las peleas a puñetazos.

Los *sectionnaires* radicales que ocuparon este ámbito político fueron las mismas personas que asaltaron las Tullerías en agosto de 1792 y depusieron al rey, conduciéndolo a la ejecución; y que estuvieron a punto de desencadenar una insurrección radical contra la Convención en junio de 1793 que, de haber tenido éxito, podría haber dado el poder absoluto a una confederación nacional de asambleas seccionales. Fue durante este último

período de agitación cuando el demócrata radical Jean Varlet,[4] cuyo hogar político era la sección llamada Droits de l'Homme, intentó organizar a delegados de cada sección en un contrapoder que había de constituir una «Comuna de comunas», una confederación de ciudades y pueblos de toda Francia, para sustituir a la Convención Nacional. Los *sectionnaires* radicales se mantuvieron en la vanguardia del movimiento revolucionario en Francia y este fue el motivo, sin duda, por el cual sus líderes figuraron entre los primeros en ser arrestados por el régimen jacobino, cuando este llegó al poder en junio de 1793.

Derivadas de las asambleas de distrito, las asambleas seccionales se habían abierto camino a codazos para asegurar su existencia, en rotundo desafío al Estado-nación que las había creado. Consiguieron proporcionar la estructura institucional para una democracia directa extraordinaria y, como tales, constituyen otro momento importante en esta tradición permanente. Para el municipalismo libertario tienen una significación especial, ya que no solo estuvieron ubicadas en la mayor ciudad del continente europeo, sino que desempeñaron un importante papel en la radicalización de una de las más grandes revoluciones de la historia.

4. Jean-Françoise Varlet (1764-1837), militante y propagandista de los *enragés*, la facción más radical de la Revolución francesa —que exigía democracia directa frente a democracia representativa y reparto de tierras—, se convertiría más adelante en bonapartista. *(N. de la E.)*

ESTADO Y URBANIZACIÓN

Tan familiar como resulta el Estado en la vida moderna, en el cual todos los estudiantes conocen perfectamente sus funciones, y tan patente como resulta como instrumento de dominación, su figura es, no obstante, un fenómeno mal comprendido en el espectro político. Liberales y conservadores por igual alaban su manifiesta función de custodia del poder, justificando su necesidad para mantener en orden la organización social, puesto que la naturaleza humana es, según su punto de vista, claramente imperfecta. Algunos van más allá y admiran su carácter benefactor, su fuerza civilizadora e incluso, en momentos de optimismo, lo consideran «la culminación de la historia».

Los izquierdistas, por su parte, no se hacen ilusiones sobre el Estado en cuanto que instrumento de dominación, pero se equivocan al señalar sus rasgos específicos. Los marxistas tienden a pensar en él como un simple reflejo del dominio de clases y, al mismo tiempo, como un instrumento adecuado para su uso y apropiación al servicio de los intereses de la clase trabajadora; pero esta sustitución tan solo perpetúa dicha dominación. Los libertarios, por su parte, rechazan con razón el Estado en su totalidad, pero normalmente piensan en el Estado en términos no históricos, como si se hubiera materializado en el mundo terrenal ya formado completamente, como un monolito sin antecedentes.

El Estado, no obstante, igual que la ciudad y los propios ámbitos político y social, ha tenido un desarrollo histórico. Emergió gradualmente de una matriz inicial de relaciones jerárquicas, adquiriendo variedad de formas y experimentando diferentes grados de desarrollo durante el curso de la evolución social. Lejos de ser monolítico, «el Estado» como rúbrica incluye a Estados embrionarios, cuasi Estados parcialmente formados inestables, imperios, monarquías, Estados federales, teocracias, repúblicas, Estados del bienestar, autocracias, dictaduras y Estados totalitarios. Como todos los sistemas de jerarquía y dominación de clases, los Estados toman diferentes formas, y su desarrollo ha sido, en todos los casos, tortuoso e irregular, múltiple y complejo.

Muchos Estados modernos son unitarios en su estructura: esto es, el poder que tienen fluye de la capital. Las localidades tienen muy poco o ningún poder en sí mismas, por lo que les toca cumplir, en esencia, las órdenes del centro. El sistema francés, por ejemplo, es notable por su extrema centralización, en la que el gobierno local está sujeto al estricto control del centro. Un lazo administrativo directo va desde París hasta todos los demás departamentos y *arrondissements,* incluso hasta los municipios rurales más pequeños. Los cargos locales son responsables ante el centro y están obligados a ejecutar sus instrucciones. Incluso la construcción de una nueva escuela en un pequeño municipio requiere de la participación de un ministerio en París. Este sistema centralizado fue legado por la Constitución francesa de 1791; la mayor parte de los países europeos que Napoleón invadió lo adoptaron con alguna variante, y desde estos se extendió a otras partes del mundo.

El sistema inglés de gobierno local, en cambio, ha sido tradicionalmente mucho más descentralizado, a pesar del proceso de expansión iniciado por Enrique II y Enrique VII. Las corporaciones municipales, anteriores a la conquista normanda, eran antiguamente independientes de Londres y mantenían los poderes regulados por estatutos y otros tratados. Las provincias, los distritos y consejos rurales y urbanos, los municipios, todas estas jurisdicciones locales estaban tradicionalmente libres del estricto control de las autoridades centrales. Desde la mitad del siglo XIX,

sin embargo, esta tradición de autonomía local se ha visto atacada y en la actualidad está desapareciendo rápidamente.

El nacimiento del Estado-nación

Independientemente de lo centralizado o descentralizado que esté un Estado, le resultará difícil coexistir con la autonomía municipal, con pueblos y ciudades que gocen de libertades sea cual sea su grado de importancia. Incluso en los días del Imperio romano, el emperador Augusto y sus herederos hicieron de la supresión de la autonomía municipal una pieza central de la administración imperial. Dieron a las ciudades tan solo libertad suficiente para mantener el orden público y para recaudar tributos de las poblaciones sometidas. Muchos siglos más tarde, los príncipes y monarcas europeos tomaron un camino similar, restringiendo las libertades municipales allí donde podían, con el objetivo de consolidar su propio poder.

Realmente era esencial para el desarrollo del Estado-nación que el poder de las localidades se debilitara, y sobre todo que las ciudades completamente autónomas se sometieran a la burocracia, policía y ejército del Estado. El centro penetró en las localidades estableciendo primero sistemas legales unificados, por encima de lo que con anterioridad habían sido áreas diferenciadas. En el siglo XII en Inglaterra, los «jueces del rey», que recorrían regularmente todo el país, hicieron extensiva la *common law* a todas las jurisdicciones feudales fragmentarias; bajo el reinado de Enrique II, el sistema se amplió hasta abarcar por entero tanto los casos civiles como los penales; un sistema racionalizado de tribunales, castigos y jurados, y una judicatura real profesional. En el continente, reyes y príncipes impusieron los códigos legales romanos en amplias áreas, en un intento por despejar la espesura de las convenciones legales locales y, de paso, debilitar la soberanía de los municipios.

Cuando los Estados reales ocuparon los municipios y los incorporaron a su control, la unificación legal fue secundada

por la fuerza, imponiéndose la administración desde el centro. A principios de la era moderna, hasta los gobernantes más corrientes se valieron de la fuerza militar para expandir su dominio. Sin embargo, fueron los monarcas absolutos de Inglaterra y Francia quienes lograron reunir un enorme poder en sus manos, construyendo grandes Estados a partir de ciudades libres, confederaciones de municipios y dominios feudales.

Al mismo tiempo que las autoridades centrales limitaban el poder de los señores feudales, también restringían las libertades de municipalidades dinámicas que impedían el ejercicio de su absolutismo. En la Italia del siglo XVI, Maquiavelo avisaba cínicamente al «príncipe» constructor del Estado, al gobernante o al monarca que perseguían el dominio, que era más difícil conquistar ciudades que tuvieran una historia de libertad y autogobierno que aquellas que ya estaban acostumbradas a la dominación de los príncipes.

Los reyes franceses y sus ministros compartieron la actitud de Maquiavelo, y el Estado francés aumentó su poder a expensas de la libertad municipal. En 1463, Luis XI declaró su derecho a cambiar como le pareciera cualquier constitución municipal «sin que nadie pueda hacer nada más que mirar»; mientras que Luis XIII y Richelieu seguían la política de «derribar las murallas de las ciudades». Durante la Revolución francesa, el gobierno jacobino no cejó en este ímpetu centralizador: como ya hemos visto, la Constitución de 1791 creó los nuevos departamentos, ignorando los valiosos rasgos de las políticas locales; y, en los años 1793 y 1794, el Comité de Seguridad Pública, bajo la inspiración de Robespierre, casi ahogó las instituciones municipales del París revolucionario y de Francia en su totalidad.

Los predominantes Estados monárquicos y las posteriores repúblicas presionaron e impusieron cada vez más exigencias a las ciudades bajo sus dominios, inmiscuyéndose en sus libertades y usurpando sus poderes.

> *A decir verdad, no hay modo más seguro para poseerlas que su destrucción. Quien pasa a ser señor de una*

> *ciudad acostumbrada a vivir libre y no la destruye, que se prepare a ser destruido por ella, pues, para rebelarse, siempre se escudará en el nombre de la libertad y en sus antiguas instituciones, cosas que no se olvidan jamás ni con el paso del tiempo ni con los beneficios recibidos.*[1]

A medida que construían administraciones cada vez más grandes y eficientes, los Estados se apropiaban de funciones que habían sido prerrogativas tradicionales de las ciudades, no solo respecto a la jurisdicción legal, sino también sobre la regulación económica, la acuñación de moneda, el sistema tributario e incluso las relaciones diplomáticas. Mientras tanto, tenían que financiarse las guerras, aparentemente incesantes, que mantenían los reyes entre sí; y las ciudades, con toda su riqueza comercial, se convirtieron en los objetivos principales de los recaudadores reales. En el proceso de obtener este dinero, los monarcas extendieron su control sobre ellas y ahogaron gradualmente las libertades municipales. Alrededor del siglo XVII, la ciudad antiguamente libre había sido completamente engullida por el Estado monárquico e incorporada a su estructura centralizada.

Resistencia a la usurpación del Estado

Fuera de Europa encontramos pocos conceptos políticos que liguen la ciudad con la libertad en oposición a la dominación estatal, o que atribuyan a la ciudad una vida política, unas costumbres y unos hábitos propios, opuestos a los del Estado. Las ciudades de Asia, por ejemplo, eran principalmente centros administrativos de las monarquías teocráticas, donde el Estado y la ciudad existían en continuidad y donde difícilmente podían manifestarse impulsos cívicos de rebelión. No obstante, los municipios europeos amantes de la libertad engendraron una

1. Nicolás Maquiavelo: *El Príncipe*, trad. de Fernando Domènech Rey, Akal, Madrid, 2010, p. 83.

idea única de la urbe como un lugar de libertades cívicas. Además, desde la antigüedad hasta nuestros días, la ciudad ha sido el mayor antagonista del engrandecimiento y la centralización del Estado.

En el siglo XII, como hemos visto, la confederación de comunas del norte de Italia, conocida como la Primera Liga Lombarda, se rebeló contra el intento de Federico I Barbarroja de reclamar sus «derechos» imperiales sobre las comunas del Valle del Po. Las comunas confederadas le derrotaron en Milán y ganaron así la paz de 1183, que se convirtió en la base de sus libertades comunales. Mientras tanto, en Francia, ciudades como Nîmes, Aviñón y Marsella, que habían obtenido sus libertades a principios del siglo XIII, se confederaron y recortaron los poderes de sus príncipes. Étienne Marcel, un popular líder del Tercer Estado en el siglo XIV en París, trató de construir una alianza de ciudades que, con el apoyo de los campesinos, limitara y quizás eliminara los poderes de la monarquía francesa.

En el norte de Europa, muchos pueblos y ciudades se confederaron, no solo para promover el comercio y la prosperidad común, sino también para proteger sus libertades. De sesenta a ochenta ciudades del norte de Alemania, incluyendo los mayores puertos del Báltico, se confederaron en la Liga Hanseática,[2] que controló el comercio marítimo del norte durante siglos. También eran de naturaleza comercial y defensiva las dos Ligas Renanas[3] del siglo XIII, situadas en lo que actualmente es Alemania. Alrededor del 1300, la mayoría de municipios en el área meridional alemana de Suabia habían obtenido el estatus de ciudades imperiales libres, es decir, que

2. La Hansa o Liga Hanseática era una federación comercial y política de diferentes ciudades del mar Báltico, Alemania, Países Bajos, Suecia, Polonia y Rusia. *(N. de la E.)*
3. Las Ligas Renanas fueron un modelo de asociación entre ciudades, que funcionó de manera diferente desde el siglo XIII hasta el XIV, en las que participaron ciudades como Colonia, Worms, Maguncia, Núremberg o Fráncfort, y que tenían finalidades que iban desde las alianzas comerciales o la creación de redes diplomáticas, la protección del autogobierno frente a injerencias exteriores o el mantenimiento del orden público. *(N. de la E.)*

se encontraban casi fuera del control del emperador del Sacro Imperio Romano, Carlos IV, y de otros señores territoriales que todavía reclamaban autoridad sobre ellos. Yendo más allá en su desafío, en 1348 formaron la primera Liga Suaba *(der Schwäbische Städtebund)* sin autorización imperial. Igual que en los Países Bajos, en el siglo XIV las comunas flamencas unieron sus fuerzas en una insurrección contra sus señores feudales, mientras que dos décadas más tarde las ciudades holandesas y sus gobernantes se unieron para derrocar al gobierno español y sentar los cimientos de una Confederación Holandesa.

De hecho, en una época tan cercana como el siglo XIX, todavía era poco evidente que los contornos del poder en Europa fueran definidos por el Estado-nación en lugar de por la confederación. Las estructuras federales abundaban todavía en el sur y centro de Europa y el retraso en la creación de Italia y Alemania como Estados-nación se debió en gran parte a los obstáculos impuestos por las ciudades y sus confederaciones. A pesar de que el provincianismo localista fue un factor de peso, también lo fueron la fuerte tradición de autonomía municipal y la resistencia a la centralización.

Hasta el día de hoy, las redes de comunidades, aldeas, barrios y pueblos continúan manteniendo la resistencia a la autoridad del Estado. En 1960, el movimiento vecinal de Madrid, estructurado completamente alrededor de grupos e instituciones barriales, jugó un papel fundamental en el debilitamiento del régimen franquista. A finales de la década de 1980, las convulsiones que llevaron a la Unión Soviética al colapso se produjeron en parte por el auge de movimientos en favor de la autonomía regional y local. Cuando los movimientos comunales aumentan, la inestabilidad del Estado-nación se hace patente.

Urbanización

Hoy, el propio municipio está amenazado por fuerzas cuyo poder no podrían haber imaginado los pueblos rebeldes y

autonomistas de siglos anteriores. La urbanización —la enorme y destructiva plaga del capitalismo— está haciendo desaparecer los entes identificables de escala humana que una vez fueron las ciudades. Las pequeñas comunidades están siendo absorbidas por las mayores, las ciudades por las metrópolis, las metrópolis por aglomeraciones gigantescas en cinturones «megalopolitanos». Extensiones no planificadas, subdivisiones en condominios, autopistas, grandes superficies comerciales, zonas de aparcamiento y polígonos industriales se están extendiendo incluso hasta las zonas rurales. Esta urbanización es una señal de mal agüero para el potencial liberador de las ciudades, y no digamos para su persistencia como raíz de la democracia directa. Además, la urbanización se dispone a completar el trabajo iniciado hace mucho tiempo por los césares romanos, los monarcas absolutos y las repúblicas «burguesas»: la destrucción del ámbito político.

Como hemos visto, en la actualidad, en Norteamérica y Europa la gente está ya perdiendo el sentido de la ciudadanía y de la política como la práctica de autogobierno democrático por parte de la comunidad; pero también puede estar perdiéndose de vista el significado de la ciudad como tal. Además, el gobierno de una ciudad se parece cada vez más a la gestión de una gran empresa. Una urbe se considera hoy próspera sencillamente si tiene superávit económico y proporciona la infraestructura física necesaria para promover el crecimiento de las grandes compañías. Si está paralizada por el déficit y actúa, además, de forma ineficaz según criterios comerciales e industriales, es considerada un fracaso. El contenido *ético* de la vida de la ciudad está siendo reemplazado por consideraciones empresariales que enfatizan el «mínimo aceptable» para estimular y aumentar el «crecimiento»; es decir, para acelerar la afluencia de capital, incrementando de ese modo la recaudación local de impuestos, y la promoción generalista de la expansión urbana sin sentido. En sí mismos, los verdaderos fundamentos de la democracia municipal están en situación de máximo riesgo.

La respuesta municipal

En Estados Unidos la disminución del ámbito municipal es un tema recurrente para comentaristas de todo el espectro político. Liberales y conservadores por igual recuerdan con afecto y pesar el tiempo en que los norteamericanos se orientaban más por la comunidad y eran más activos políticamente, estaban más informados y preocupados por las cuestiones públicas. Lamentan la pérdida de la tendencia de los norteamericanos, observada por Tocqueville en 1832, a formar asociaciones cívicas y vecinales, es decir, a crear grupos municipales, asociaciones de barrio, clubes y entidades por el estilo. Mientras que los liberales culpan de esta pérdida al ilimitado poder de las grandes empresas, los conservadores echan la culpa a la tiranía del Estado centralizado.

El municipalismo libertario también lamenta la disminución de la esfera pública y, a escala local, del ámbito político. Pero no hace responsables de dicha pérdida al capitalismo y al Estado-nación por separado; al contrario, ambos son responsables de manera indisociable, ya que forman parte del mismo sistema. El Estado, como hemos visto, empezó a minar las libertades municipales mucho antes de que predominara el capitalismo, y continúa haciéndolo, vaciando la vida de la comunidad en favor de la burocracia. Pero el capitalismo, al corroer la actividad pública en pro del mercado y crear intensas presiones económicas sobre la gente corriente, ha acelerado la destrucción de las libertades municipales hasta el punto de que pueden desaparecer completamente de la faz de Europa y Norteamérica. Su combinación sinérgica ha diezmado tanto la vida comunitaria como al individuo, y al mismo tiempo ha forzado a las personas a preocuparse por asuntos de supervivencia material en lugar de interesarse por una gran variedad de temas relacionados con la autogestión de la comunidad.

El municipalismo libertario tampoco coincide en los remedios que liberales y conservadores prescriben para recuperar el ámbito municipal. Los conservadores abogan por transferir los poderes «federales», es decir los poderes del Estado-nación,

al ámbito «local», es decir al estado o la provincia, eliminando de esta forma la burocracia central. Esta descentralización, creen, eliminaría el peso muerto del gobierno central, de forma que el «libre mercado» podría mover su mano invisible con entera libertad y restituir la autoconfianza y el espíritu emprendedor. Este remedio es evidentemente inapropiado, ya que aumentar la expansión capitalista solo aceleraría la destrucción del ámbito político.

Los liberales, por su parte, quieren recuperar la esfera municipal fomentando la participación ciudadana en los procesos del Estado. Les gustaría que los ciudadanos votaran, escribieran a sus legisladores sobre temas de su incumbencia, participaran en «asambleas municipales» electrónicas, extendieran el uso de la iniciativa parlamentaria y el referéndum o establecieran la representación proporcional. Estos medios, afirman, darían mayor poder del Estado a aquellos que lo usarían para moderar el capitalismo. Pero esta solución liberal también es problemática, ya que deja intactos tanto el capitalismo como el Estado-nación. Es tan solo una forma de adaptación para operar dentro de los parámetros del Estado-nación y dejar al capitalismo relativamente tranquilo, dotándolo quizá de un «rostro humano».

El municipalismo libertario, por el contrario, es una filosofía política revolucionaria que persigue la destrucción de ambos, para reemplazarlos por unas relaciones sociales de carácter más humano y cooperativo. Como veremos, empieza con el ámbito político mínimo, a escala local, y trabaja para reanimarlo y hacer de él una fuerza vigorosa por sí misma, dotando de suficiente poder a la gente como para que sea capaz de liberar a nuestras sociedades de estos procesos sociales destructivos.

Por fortuna, la urbe como lugar de resistencia todavía no ha sido destruida completamente. Sumergida como está dentro de un Estado-nación urbanizado, deudor del capitalismo, la ciudad subsiste aun así como una presencia histórica, un legado de viejas tradiciones, sentimientos e impulsos. Alberga recuerdos de una antigua libertad, del autogobierno de épocas

anteriores, de una libertad municipal de hace mucho tiempo, por la que los oprimidos han luchado durante siglos de desarrollo social.

Que tales tradiciones y tales recuerdos persistan supone en sí mismo un desafío para el Estado-nación. El municipio, de hecho, continúa obsesionando al Estado como lugar indomable de autogestión política. Así, por mucho que la comunidad libre y la democracia directa hayan sido erosionadas por el Estado, la urbanización y el capitalismo, la vida política municipal consciente persevera como una esperanza latente, una posibilidad querida, un objetivo todavía incumplido de la emancipación humana.

Hoy, por desgracia, tales recuerdos son revividos demasiado frecuentemente por la derecha más que por la izquierda. A finales de la década de 1980, en el norte de Italia, surgió una chovinista Liga Lombarda que hacía astutos llamamientos en favor del desmembramiento del Estado italiano y de la autonomía regional. No es casualidad que la Liga intentara terminar así con el flujo de dinero que el Estado canalizaba desde el norte —la zona más rica de Italia con diferencia— hacia la zona meridional, la más pobre del país. Este movimiento se inspiró en la confederación medieval de las ciudades del valle del Po, que había derrotado al emperador Barbarroja, a pesar de que ahora el presunto enemigo no se hallaba más allá de los Alpes, sino en otras zonas de Italia. Puede que esta fuera la razón por la cual la Liga cambió rápidamente su nombre de Liga Lombarda a Liga Norte.

Una muestra más del lamentable estado de la izquierda libertaria es que sus queridas ideas de comunalismo municipal y confederalismo están siendo empleadas —y deformadas— por la derecha, al servicio de objetivos reaccionarios.

El municipalismo libertario no es una rebelión de contribuyentes; no es una estrategia para permitir a los pueblos y ciudades ricos desprenderse de la carga de pagar impuestos con los que mantener a las ciudades y pueblos más pobres. Al contrario, persigue —como veremos— eliminar completamente las desigualdades entre las zonas ricas y pobres.

En la actualidad, puede observarse que en muchos países occidentales se respira una antipatía creciente respecto al gobierno central, una antipatía que adquiere muchas formas, desde el mero escepticismo sobre la eficacia del Estado y la indignación por la usurpación del poder de los ciudadanos, hasta un desprecio profundo por estos abusos. Antes de que esos sentimientos sean aprovechados por la derecha, es necesario canalizarlos hacia fines más elevados.

A menos que la actual sociedad de mercado, basada en la competición y la acumulación, sea aceptada como el «fin natural de la historia», el ámbito político debe ser reanimado y expandido hasta formar un movimiento consciente en pro de la democracia directa municipal. Aquí, la distinción tripartita entre sociedad, política y Estado adquiere una urgencia programática. El ámbito político debe ser reactivado —o creado allá donde no exista— y su contenido democrático ampliado más allá de las limitaciones de épocas anteriores, para que se convierta en un terreno vivo propicio para el cambio, la educación, el ejercicio del poder y el enfrentamiento con el Estado y el capital. Como lugar de autogestión de los ciudadanos y de democracia directa popular, el ámbito político es el espacio que tiene el potencial suficiente para oponerse al Estado-nación, la urbanización y la sociedad capitalista, y a las plagas que se ciñen sobre la sociedad en su conjunto.

LA MUNICIPALIDAD

El municipalismo libertario es el nombre del proceso que tiene por finalidad volver a crear y expandir el ámbito político democrático como el ámbito de autogobierno de la comunidad. Por esta razón, el lugar de partida para este proceso debe ser la propia comunidad.

Una comunidad comprende individuos cuyas viviendas están agrupadas en la vecindad de un espacio público diferenciado, formando una entidad comunitaria perceptible. Este espacio público, tanto si es una plaza, un parque o incluso una calle, es el lugar donde la vida privada se transforma en vida pública, donde lo personal se convierte más o menos en comunal. Detrás de la puerta de su casa, la persona disfruta de los placeres de la vida privada y hace frente a sus exigencias; pero una vez ha atravesado esta puerta, entra en un mundo en que es accesible a los demás, incluso cuando conserva un cierto grado de intimidad en la vida privada. Aquí la gente se encuentra de forma regular o casual, sin la mediación de teléfonos ni mensajes escritos, y después de encuentros repetidos puede llegar a conocerse personalmente.

No son el parentesco ni los lazos étnicos los que hacen posibles los vínculos en una esfera pública, aunque en algunas partes de las ciudades, las personas del mismo grupo étnico puedan escoger vivir en el mismo vecindario. Tampoco lo es el lugar común de trabajo, de donde las personas regresan después

de ganarse diariamente el pan. Más bien es la proximidad residencial y los problemas e intereses compartidos que surgen en una comunidad concreta —problemas ambientales, educativos y económicos— los que constituyen puntales de una vida cívica compartida. Los encuentros entre miembros de la comunidad son, de este modo, los embriones del ámbito político. Los asuntos que los miembros de la comunidad tienen en común, en cuanto que opuestos a los asuntos propios de sus vidas privadas, se convierten en temas de interés en el ámbito político.

Sin duda, las personas mantienen encuentros personales en otros ámbitos de la sociedad, como el trabajo o la universidad; espacios que también pueden ser democratizados y que, de hecho, deben serlo. Sin embargo, solo la comunidad está abierta a todos los miembros adultos en cuanto residentes, no solo como trabajadores y estudiantes, y puede convertirse, por tanto, en una amplia área de gestión de los asuntos de toda la comunidad.

Es desde este nivel político incipiente de la comunidad, desde donde el municipalismo libertario se esfuerza por crear y renovar el ámbito político, para después expandirlo. Aquí las personas pueden transformarse potencialmente de mónadas aisladas a ciudadanos que se reconocen entre sí, que son mutuamente interdependientes y a los que, como tales, les concierne el bienestar común. Es aquí donde pueden crearse las instituciones políticas que conduzcan a una amplia participación comunitaria y la mantengan de forma continuada. Es aquí donde la ciudadanía puede llenarse de sentido en el momento en que sus integrantes recuperen y extiendan el poder que el Estado les ha usurpado.

El municipalismo libertario denomina *municipalidades* a este tipo de comunidades políticas potenciales. Sin duda, las municipalidades que existen hoy varían ampliamente en tamaño y estatus legal; van desde una pequeña aldea o pueblo de una zona rural, o una pequeña urbe, a un barrio de una enorme metrópolis como Nueva York, que todavía tienen en común las características y tradiciones suficientes como para que podamos usar en todos los casos la misma denominación. Su rasgo común más importante es que todas son potencialmente espacios de un

ámbito político naciente, en que la tradición de la democracia directa de la que hemos estado hablando puede ser reactivada y expandida. Para llevar el incipiente ámbito político de cualquier municipalidad a su realización como arena de libertad cívica, el gobierno de la ciudad debe ser puesto en manos de sus habitantes: los miembros adultos de la comunidad o ciudadanos. Es decir, debe ser diseminado y democratizado.

Descentralización

Si ha de realizarse el potencial político de la municipalidad, la dimensión de la vida comunitaria tiene que ser llevada a una escala apropiada para un ámbito político democrático. Es decir, las ciudades ya existentes que sean de tamaño considerable tienen que ser descentralizadas en municipalidades más pequeñas de tamaño manejable.

La descentralización puede tomar diferentes formas, pero la descentralización institucional es la más importante al principio. Esta es la descentralización de la estructura gubernamental de la ciudad, mediante la creación de instituciones políticas en las municipalidades más pequeñas donde actualmente solo existe una mayor. En una gran urbe, podría significar disgregar el gobierno de la ciudad y trasladar el centro de poder y control desde el ayuntamiento a los diversos barrios. En una ciudad más pequeña o en un pueblo, podría adoptar una forma similar, aunque las unidades locales serían menores en número y de mayor proporción a las existentes actualmente. En una aldea rural, el tamaño de la unidad existente es probablemente suficientemente pequeño como para que la descentralización no sea necesaria.

Al final, la ciudad o pueblo descentralizado vería nacer una multiplicidad de centros vecinales donde antes había un solo ayuntamiento, nuevos espacios públicos y una nueva infraestructura bajo el control de centros más pequeños. Vería cómo se desarrollaría la producción económica local. Podrían crearse zonas verdes, donde los residentes tendrían la posibilidad de

cultivar alimentos en las huertas locales. La gente que ahora pasa horas desplazándose a puestos de trabajo en los que remueven papeles sin sentido, es posible que prefiriera pasar su tiempo desarrollando sus habilidades para la carpintería, la cerámica, la tejeduría o el diseño arquitectónico, y convertir esto en una actividad a jornada completa. Es posible que encontrara más sentido a ejercer una profesión en el ámbito sanitario o enseñar historia, literatura o matemáticas a los jóvenes de la comunidad, que a vender, por decir algo, viviendas o seguros de vida. Otras personas quizá preferirían emplear la mayor parte de su tiempo en hacerse cargo de niños pequeños, de acuerdo con las disposiciones sobre el cuidado de la infancia que la comunidad decidiera.

La descentralización no necesitaría que todas las instituciones comunes de la vida urbana fueran reproducidas en miniatura en cada barrio. Las universidades, por ejemplo, podrían conservarse como centros de aprendizaje; sin duda no tendría sentido establecer una nueva universidad en cada barrio de la ciudad. Ni sería necesario eliminar los grandes hospitales en favor de clínicas más reducidas. Ni las instituciones culturales, como teatros y museos, serían forzosamente disueltas y reemplazadas por pequeños teatros y museos en cada barrio. Pero serían sustraídas a la propiedad privada y devueltas al control de la comunidad donde estuvieran situadas. Además, el resurgimiento de la vida política comunitaria y el retorno a una escala más humana, podría provocar perfectamente un despertar cultural, de forma que es posible que los ciudadanos quisieran y necesitaran abrir escuelas, centros médicos, teatros y museos en su propia municipalidad, a pesar de su acceso a los más grandes ya existentes.

Mientras se estuviera llevando a cabo esta descentralización institucional, podría también empezar la *descentralización física*. Esta es la desconcentración del entorno construido de una gran ciudad, por lo que se refiere a su terreno e infraestructura. Las municipalidades más reducidas necesitarían proporcionalmente centros ciudadanos más pequeños que el municipio, al igual que un sistema de infraestructuras menor, espacios públicos, etc. Podrían crearse nuevas zonas verdes cerca del

centro de cada nueva municipalidad, para que la nueva vida municipal tuviera un núcleo. La descentralización ayudaría también, y no de forma casual, a nivelar el equilibrio entre la ciudad y el campo, entre la vida social y la biosfera. Además, esta descentralización física sería indispensable para construir una comunidad ecológicamente sólida.

Democratización

Cuando los dos tipos de descentralización se estén poniendo en práctica, las nuevas y más pequeñas municipalidades experimentarán un proceso de democratización. Este, de hecho, sería inseparable de la descentralización. Las nuevas y más reducidas municipalidades se convertirían así en lugares de democracia directa.

La estructura institucional de estas democracias directas estaría formada por asambleas de ciudadanos —grandes reuniones generales en las que todos los habitantes de un área determinada se encuentran, deliberan y toman decisiones sobre los asuntos de interés común—. Estas asambleas beberían de los preceptos y prácticas más inteligentes establecidas por sus predecesoras en la tradición de la democracia directa —la *ecclesia* en la antigua Atenas, la *conjuratio* y las asambleas de las comunas medievales, las asambleas municipales en Nueva Inglaterra y las asambleas seccionales en París—, tanto como de otros ejemplos de democracia directa de cualquier parte del mundo, sin tener en cuenta si eran propias de la historia y tradición de una región particular.

Por supuesto, los ciudadanos que creasen estas asambleas no usarían la *ecclesia,* la asamblea municipal y el resto como modelos o proyectos inmutables. Esto significaría incorporar —en lugar de echar al cubo de basura de la historia— tanto las jerarquías de la etnicidad, raza, género y similares, como los prejuicios consiguientes. Más bien, los ciudadanos observarían las instituciones políticas democráticas específicas de sus

predecesores y avanzarían más allá, abriéndolas a la participación de todas las personas adultas.

Las asambleas se reunirían en intervalos regulares, quizás al principio de cada mes, para hacerlo después semanalmente, con encuentros adicionales cuando los ciudadanos lo creyeran conveniente. Podrían congregarse en un auditorio, teatro, patio, edificio público, parque o incluso en una iglesia; en cualquier local que fuera lo suficientemente grande como para albergar a los habitantes de la municipalidad. Los trabajos de la asamblea seguirían los cánones del decoro político, que son justos para todos y permiten la participación más amplia posible, manteniendo a su vez la duración de las reuniones dentro de un tiempo convenido y razonable.

Una de las primeras acciones de una asamblea sería constituirse: es decir, definirse y establecer un conjunto de reglamentos que regulasen su actuación. Estas normas establecerían el procedimiento de toma de decisiones, la manera de escoger a las personas y sus funciones y la forma de hacerlas responsables ante toda la asamblea. Los reglamentos podrían también establecer comités de barrio, consejos y juntas consultivas y administrativas para el estudio y la elaboración de recomendaciones en temas diversos, y para hacer respetar la política de la asamblea. Los grupos y su trabajo estarían bajo la revisión continua de la asamblea, y sus miembros, sujetos a la posibilidad de revocación inmediata. Esto significa que si violasen cualquiera de las normas de la comunidad relacionadas con los poderes de consejos y juntas, los ciudadanos tendrían el derecho de retirarles del cargo y escoger a otros que los reemplazaran.

Antes de cada reunión se prepararía un orden del día, constituido por los puntos y temas que los ciudadanos hubieran pedido que la asamblea considerara. El orden del día se notificaría con antelación a la reunión, como mínimo varios días antes, para dar tiempo a los ciudadanos de preparar cualquier aportación que quisieran hacer en la discusión de un tema concreto. En la asamblea, cada tema del orden del día sería debatido en presencia de los ciudadanos reunidos. Todos los aspectos de un tema, argumentos y réplicas serían expuestos tan a fondo como fuera

posible. Una sociedad con democracia directa que cumpliera la promesa de libertad no solo permitiría el debate, lo fomentaría. Sus instituciones políticas serían foros de discusión continua, y sus asambleas y medios de comunicación estarían abiertos a la expresión más completa de todos esos puntos de vista. Para asegurar que se escuchan todas las opiniones, cada persona tendría derecho a hablar delante de la asamblea. Al principio, probablemente, aquellas que no se sintieran todavía suficientemente preparadas podrían tener suficiente con que alguna otra persona que compartiera sus puntos de vista los expresara satisfactoriamente; pero, después de observar y aprender con el tiempo el proceso deliberativo, es posible — y es de esperar— que también adquirieran confianza suficiente como para hablar por sí mismas. A medida que los ciudadanos ganaran experiencia en exponer sus opiniones en público, se expresarían mejor, desarrollando bien los argumentos que consideraran de suma importancia, sabedores también —si no lo eran antes— de la necesidad de moderación y corrección. Tras el debate, votarían de acuerdo a su apreciación sobre las consecuencias que su voto tendría para ellos mismos, para los otros miembros de la comunidad y para el bien común. Las decisiones se tomarían por mayoría: es decir, se aprobaría una medida si un mínimo del 51% de ciudadanos la apoyase.

Procesos de toma de decisión

Muchas personas alternativas, especialmente las de orientación libertaria, rechazan el gobierno de la mayoría como principio para la toma de decisiones, porque después de que se haya tomado una decisión, el punto de vista de la mayoría se convierte en la política establecida para toda la comunidad, y por esa razón adquiere en algún grado fuerza de ley. Puesto que la totalidad de la comunidad debe acatar la decisión, alegan, lejos de las preferencias individuales, que el gobierno de la mayoría es coercitivo y, por lo tanto, incompatible con la libertad

individual. Según esta perspectiva, tal y como afirma el historiador Peter Marshall,[1]

> *...la mayoría no tiene más derecho a mandar a la minoría, incluso a una minoría de uno, que la minoría a la mayoría.*[2]

La forma de tomar decisiones más corrientemente propuesta como alternativa es el proceso de consenso que, a diferencia del gobierno de la mayoría, preserva supuestamente la autonomía personal. En un proceso de consenso, no se toma ninguna decisión final hasta que todos los miembros de la comunidad están de acuerdo. Incluso un solo disidente puede obstruir la aprobación. Esta obstrucción es positiva, creen estos libertarios; si la voluntad del disidente difiere del punto de vista de la mayoría, esta persona tiene el derecho incondicional de vetar una decisión.[3]

La toma de decisiones por consenso tiene sus ventajas, y es posible que sea apropiada para pequeños grupos de personas que se conocen mucho. Pero, cuando grupos numerosos y heterogéneos intentan tomar decisiones por consenso, aparecen con

1. Peter Marshall (1946), escritor, filósofo, poeta y viajero inglés, ha escrito diecinueve libros, entre ellos la biografía *William Godwin* (1984), *William Blake: Visionary Anarchist* (1988), *Demanding the Impossible: A History of Anarchism* (1992) o *Nature's Web: An Exploration of Ecological Thinking* (1992). *(N. de la E.)*
2. Peter Marshall: *Demanding the Impossible: A History of Anarchism*, Harper Collins, Londres, 1992. No existe traducción completa de este libro en castellano. Sí se ha traducido el cuarto capítulo, dedicado a biografías de diversos personajes relevantes del ámbito libertario con el título: *Las raíces del anarquismo*, La Neurosis o Las Barricadas Ed., Madrid, 2016. *(N. de la E.)*
3. Algunos procesos de consenso no requieren unanimidad —quizás un acuerdo del 80%— para tomar una decisión. Pero muchos de los problemas aquí apuntados siguen dándose. Todavía es dudoso, por ejemplo, que el 21% de los votantes pueda obstruir el punto de vista de la mayoría de forma rutinaria. En muchos casos, esto ha significado que no se ha tomado ninguna decisión, porque no ha podido alcanzarse el consenso.

frecuencia serios problemas. Dando prioridad a la voluntad del individuo, el proceso permite a pequeñas minorías, incluso a una minoría de uno, frustrar propuestas que son apoyadas por la mayoría de la comunidad.

Y la voluntad de las personas difiere: no todos los miembros de la comunidad estarán de acuerdo con cada una de las decisiones, ni deberían estarlo. El conflicto es inherente a la política, una condición *sine qua non*, una premisa imprescindible de su existencia y, afortunadamente, siempre hay disidentes. Algunos individuos siempre sentirán que una decisión particular no es beneficiosa para sus intereses o para el bien público.

Pero las comunidades que se gobiernan a sí mismas por un proceso de consenso llegan muchas veces a él manipulando a los disidentes hacia las posiciones mayoritarias, o incluso coaccionándolos en el ámbito privado mediante presión psicológica o amenazas veladas. Este tipo de coacción puede que no se produzca en público; puede —y con frecuencia así sucede— ocurrir fuera del lugar de escrutinio de la asamblea. Pero no por ello es algo menos coactivo, y es más pernicioso.

Cuando el asunto en cuestión pasa a votación, los disidentes coaccionados o manipulados tienden a sumarse a la opinión pública en favor de la medida, quizá para evitar ofender a la mayoría, a pesar de su total oposición. En este caso, su auténtica disidencia dejará de ser una cuestión sometida a la opinión pública, un esfuerzo respetado aunque fallido. Es más, su disidencia será borrada como si no hubiera existido nunca, en detrimento del desarrollo político del grupo.

Otra alternativa es que, si los disidentes no pueden ser presionados para cambiar su voto, sí pueden ser presionados con éxito para que no voten. Es decir, pueden «escoger» retirarse del proceso de toma de decisiones en ese tema determinado, «quedarse al margen» en el vocabulario del procedimiento de consenso. Pero esta elección, de hecho, anula al disidente como ser político. Resuelve el problema de la disidencia esencialmente apartando al disidente de la esfera política y eliminando su punto de vista del foro.

Empeñándose en el acuerdo unánime, el consenso o bien intensifica el conflicto hasta el punto de fracturar la comunidad o bien silencia completamente a los disidentes. Más que respetar a las minorías, las enmudece. Una forma mucho más honorable y moralmente saludable de manejar la disidencia es permitir a los disidentes votar abiertamente, de forma visible, de acuerdo con lo que creen, con la esperanza de alterar la decisión en el futuro, y favoreciendo potencialmente el desarrollo político de la comunidad.

En un grupo humano donde las decisiones se toman por mayoría, la minoría tiene que conformarse, claro está, con la decisión mayoritaria para que la vida social no se desintegre en una cacofonía de individuos díscolos. Pero la minoría conserva la libertad crucial de intentar derrotar la decisión. Es libre de expresar abierta y persistentemente, de forma ordenada, sus discrepancias razonándolas respecto a los otros miembros de la comunidad, intentando convencerlos para que reconsideren su postura. Con la disidencia, incluso apasionada, la minoría mantiene vivo un asunto concreto, y prepara el terreno para cambiar una mala decisión y convertirse en mayoría por derecho propio, haciendo avanzar la conciencia política de la comunidad.

Los disidentes existirán y deben existir siempre en una sociedad libre, si esta no quiere hundirse en el estancamiento; la cuestión aquí es si tendrán la libertad de expresar su disidencia. La toma de decisiones democrática por mayoría asegura a los disidentes esta libertad, quedando patente su disconformidad en los documentos de la comunidad como testimonio público de su posición.

CONSTRUYENDO UN MOVIMIENTO

Si la gente debe recuperar el ámbito político de la municipalidad, si han de formarse asambleas y el poder debe llegar hasta los ciudadanos, estos objetivos tienen que perseguirse y ha de lucharse por ellos haciendo un esfuerzo consciente. Todo esto no se alcanzará como resultado de acomodarse a las fuerzas sociales ya existentes, que no ofrecerán su lugar en bandeja a los activistas. Al contrario, el momento social actual puede estar perfectamente del lado de la centralización y del autoritarismo más que del de la descentralización y la democratización. Para educar y movilizar a las personas y establecer asambleas ciudadanas es necesario un movimiento municipalista libertario bien organizado.

Este no brotará espontáneamente. Debe crearse de forma decidida, y tiene que formarse en cada comunidad determinada con un mínimo de personas que estén enteramente comprometidas en construirlo. ¿Cómo deberían hacerlo?

Lo primero es encontrarse entre ellas y poner en común sus opiniones. Pueden entonces decidir la formación de un grupo de estudio y usarlo para familiarizarse tanto como les sea posible con las ideas del municipalismo libertario. Podrían leer

la bibliografía básica sobre municipalismo libertario[1] y reunirse de forma regular para discutir entre ellos, planteando las dudas que surjan y buscando las respuestas de la mejor forma que les sea posible. A través de la autoeducación, preparándose para cualquier oposición con la que puedan encontrarse, se prepararán a la vez para educar a los demás y hacer avanzar al movimiento.

Además de estudiar el municipalismo libertario, podrían también leer reflexiones relacionadas con él. Podrían incluir textos sobre ecología social —filosofía más amplia de la cual el municipalismo libertario es su dimensión política—; sobre las tradiciones democráticas de su propia zona o de otras partes del mundo; sobre la historia de los movimientos radicales y sobre teoría democrática y política en general, incluyendo textos anarquistas. Podrían también estudiar obras de crítica social. Ciertamente, sería necesaria toda una vida para dominar la literatura comprendida en estas sugerencias, y desde luego no es en absoluto necesario que el grupo de estudio lo haga. Incluso después de haber fundado el movimiento, se continuará con la educación y esta se mantendrá a lo largo de toda su vida como movimiento.

Habiendo obtenido una base teórica sobre el municipalismo libertario, el grupo ha de continuar educando a las demás personas. Han de buscar a amigos y conocidos que puedan estar interesados en el proyecto, y ampliar el colectivo de estudio para incluirlos. Por otra parte, pueden ayudar a crear grupos de simpatizantes, con los que podrían establecer vínculos como base de un futuro movimiento político. Ayudando a nuevos individuos a entender estas ideas, estarán también poniendo a prueba su propia comprensión y aprendiendo cómo responder mejor a las preguntas, objeciones y críticas.

1. Véase el capítulo «Para continuar leyendo», p. 215.

Educación pública

Cuando los miembros del grupo de estudio tengan la seguridad de que dominan suficientemente estas ideas y de que son capaces de expresarlas, deben trabajar para convertirse en una fuerza dentro de la comunidad en la que viven. Antes de hacerlo, deben dar a su grupo un nombre claro y reconocible para que pueda desarrollar una identidad política inconfundible en su comunidad.

Su principal tarea, ahora y durante el resto de la existencia del movimiento, será la educación pública, y una buena manera de empezar son los temas de política y ecología local que interesen a la comunidad en general. Tienen que estudiarlos con la mayor seriedad y posicionarse respecto a ellos, desarrollando, si es posible, un análisis socioecológico propio.

Deben publicar documentos sobre estos temas, enlazándolos de forma clara con las ideas del municipalismo libertario. Pueden escribir artículos de opinión, por ejemplo, o un informe general sobre los problemas medioambientales que afectan a su municipalidad, o sobre las probables consecuencias sociales y ambientales de un modelo de desarrollo propuesto. Sería de inestimable valor poner en marcha un periódico de la comunidad. Aquellos con mayores aptitudes artísticas podrían elaborar pósteres y panfletos que llamaran la atención o incrementaran el conocimiento público sobre un tema determinado. Tienen que publicar y distribuir todos sus folletos en la comunidad, en las librerías locales, centros vecinales o cafés. Cada documento publicado debe llevar el nombre del grupo, para que aquellos que deseen unirse a él sepan dónde encontrarlo.

La reivindicación de la organización que tendrá mayor peso en sus esfuerzos de educación pública será la demanda de democracia local para poder realizar asambleas de ciudadanos en su municipalidad. Es posible que el grupo prefiera llamar a estas asambleas con un nombre más ajustado a sus tradiciones locales, pero en lo esencial estarán reclamando instituciones populares de democracia directa que fomenten deliberaciones y tomas de decisión democráticas.

El grupo debe pedir a su ayuntamiento que invista de legalidad estas asambleas, cambiando el reglamento de gobierno de la municipalidad y añadiendo los artículos que reconozcan su existencia y establezcan sus poderes. Allá donde existan ya las asambleas de ciudadanos, el grupo debería clamar por una consolidación de sus poderes.

Como una parte más de esta educación pública, pueden llevar a cabo lecturas en espacios públicos o cafés acogedores. Pueden dar estas charlas ellos mismos, presentando como conferenciantes a miembros del grupo, o invitar a ponentes de fuera de la comunidad. Los oradores pueden tratar de una gran variedad de temas, como la democracia en la teoría y en la práctica, o la historia del radicalismo, o temas actuales de interés para la comunidad. Si un conferenciante de fuera no relaciona su charla con el municipalismo libertario, lo hará un moderador nombrado por el grupo, o podrán hacer surgir el tema en la discusión posterior los propios miembros del grupo que asistan. Siempre tienen que poner énfasis en la necesidad de la creación de asambleas ciudadanas.

También pueden organizar acciones sobre temas de actualidad, vinculándolos siempre con la demanda de asambleas ciudadanas para permitir a los ciudadanos que decidan. Otra posibilidad es organizar una manifestación de protesta contra un plan de urbanización, o contra la construcción de un gran centro comercial, y hacer públicas las fuerzas sociales que se encuentren detrás del proyecto. Cuando los temas de interés procedan del ayuntamiento o de la comisión de planificación, tienen que dirigirse a todo aquel que quiera oírlos y reclamar democracia directa como forma de solución a largo plazo. Esto les dará experiencia en los compromisos públicos y, al mismo tiempo, expandirá las ideas del municipalismo libertario.

Muy probablemente los miembros del grupo se encontrarán o estarán ya comprometidos con iniciativas cooperativas de la comunidad: tiendas de alimentación y cafés cooperativos, comunas, colectivos de producción y otros por el estilo. Estos esfuerzos son valiosos por el papel que juegan en el desarrollo de un espíritu cooperativo entre los individuos, necesario para la

solidaridad de la comunidad de la que depende una democracia directa. Pero no son en sí mismos instituciones municipalistas libertarias, ya que forman parte del ámbito social[2] más que del ámbito político y, dado el sistema capitalista en que están enclavados, tampoco puede confiarse en la persistencia de su naturaleza cooperativa.[3] Los municipalistas libertarios que estén implicados en estas empresas deben ser conscientes de sus puntos fuertes y de sus limitaciones y, reconociendo a las cooperativas sus cualidades, dirigir la mayor parte de sus energías a la reclamación de asambleas ciudadanas y al desarrollo de una vida política y cultural llena de vida.[4] Por encima de todo, los miembros del grupo municipalista libertario tienen que hablar con tanta gente como les sea posible, con todo aquel que quiera escucharles, explicando pacientemente por qué son necesarias las asambleas ciudadanas, repitiendo una y otra vez si es necesario las mismas explicaciones, y dando respuesta a preguntas y objeciones.

Cuando el grupo atraiga la atención hacia estas ideas y se convierta en una fuerza dentro de la comunidad, atraerá a nuevos miembros. Antes de que las peticiones de información sean numerosas, el colectivo debe dotarse de un reglamento para su propia administración. Este debe establecer la existencia del grupo, los procesos de toma de decisiones, las cuotas oportunas y ese tipo de cosas. Y debe concretar igualmente las condiciones necesarias para ser miembro. Sería recomendable, por ejemplo, establecer un período de prueba de seis meses, para que los nuevos miembros puedan familiarizarse con la agrupación y sus ideas. En cualquier caso, para educar a los nuevos miembros es posible que el grupo original quiera mantener reuniones educativas para ellos por separado. Debería, en cualquier caso, dedicar una parte de cada reunión del grupo a la educación, es decir, a la discusión de

2. Véase el capítulo 2, «La ciudad histórica».
3. Véase el capítulo 12, «Una economía municipalizada».
4. Para saber más sobre cooperativas, puede leerse la entrevista con Murray Bookchin, en la segunda parte de este libro.

los textos relacionados con el municipalismo libertario y la democracia directa.

Suburbios

Un grupo que se halle en un área suburbana se encontrará con un conjunto de problemas específicos que no tienen los habitantes de las ciudades y pueblos. En los suburbios no abundan los espacios públicos. A diferencia de los moradores de las ciudades, cuando los habitantes de los suburbios salen de sus casas normalmente no van a parar a un espacio público. En lugar de eso, se meten en un coche privado y conducen hasta llegar a otro lugar privado: una tienda, una gasolinera, un recinto comercial o el lugar de trabajo. Pueden pasar días o semanas sin pisar nada más que espacios de propiedad privada. Las aceras y otros espacios públicos a duras penas existen en los suburbios y, además, los habitantes suelen vivir en casas retiradas, alejadas de la calle, haciendo sumamente improbables los encuentros casuales con otros seres humanos.

Basada como está en la existencia de la comunidad, una política libertaria municipalista es, sin lugar a dudas, más fácil de iniciar en lugares donde la gente vive en comunidades y se encuentra mutuamente con frecuencia. Con todo, a pesar de que el sentimiento de comunidad está mucho más diluido aquí que en un pueblo o ciudad, los habitantes de los suburbios también comparten importantes intereses con sus vecinos, que requieren esfuerzos comunes: medioambiente, educación, transporte, cuidado de los niños y economía local, entre muchos otros. Las personas que viven en los suburbios están abrumadas con los problemas causados por la polución, por los servicios insuficientes y los despidos colectivos. Las necesidades prácticas de la vida, no menores en los suburbios que en las ciudades, hacen necesario que sus habitantes se reúnan, y no por casualidad sino de una forma deliberada y consciente, lo que significa que tal vez deban incluso conseguir un espacio y reservarlo de forma temporal para este propósito.

En estas áreas, el movimiento municipalista libertario puede intentar apañárselas él mismo para las reuniones públicas, colocando avisos en los colmados, en los tablones de anuncios públicos, en los periódicos locales, etc. También pueden, si los miembros de la comunidad lo desean, facilitar o conducir las reuniones.

Grandes ciudades

Las grandes metrópolis presentan un tipo de problemas diferentes para la creación de una democracia directa. Los extensos cinturones urbanos, como Nueva York y Los Ángeles, albergan a millones de personas densamente concentradas, muchas de ellas absolutamente desconocidas entre ellas a pesar de compartir tal vez el mismo vecindario. Este tipo de poblaciones puede parecer demasiado grande para permitir asambleas populares. En términos puramente logísticos, la deliberación y toma de decisiones serían tan dificultosas que se volverían imposibles. Incluso en un solo vecindario, el número de ciudadanos sería demasiado grande como para encontrarse en un mismo espacio. Si todos los habitantes de Nueva York o Londres intentaran reunirse en una *ecclesia*, los problemas de logística serían insuperables. El mismo Aristóteles creía que una *polis* debía ser lo suficientemente pequeña como para permitir que los ciudadanos se conocieran entre sí de una manera mínimamente razonable.

Estas ciudades no solo son demasiado grandes, sino que los municipalistas libertarios podrían llegar a la conclusión de que su gobierno es tan impersonal y lejano que se asemejan más a Estados que a ciudades. Sus ayuntamientos están dirigidos por élites —del municipio, seguro, pero élites de todos modos— y sus maquinaciones son impenetrables para los ciudadanos corrientes. Sus campañas electorales son tan cínicas, manipuladoras y corruptas como cualquier campaña nacional. Una vez en el cargo, alcaldes y concejales administran burocracias enormes que no se prestan por sí mismas a la descentralización. El

transporte, la sanidad y las actividades comerciales necesitan diariamente de un alto grado de coordinación.

Sin duda alguna, el gran tamaño de estas aglomeraciones urbanas plantea muchos problemas para la creación de una democracia directa. Pero el nacimiento de la megalópolis urbanizada no ha terminado con la tradición histórica de la política municipal.

En primer lugar, como hemos visto, las grandes entidades urbanas se diferencian de los Estados en aspectos cruciales. Las historias respectivas de ciudades y Estados no son solo absolutamente distintas, sino que, además, los gobiernos de la ciudad conservan aún ciertos espacios residuales para la vida política que están ausentes en el Estado-nación. Con mucha frecuencia, los habitantes de una urbe —incluso del tamaño de Nueva York— pueden intervenir en los asuntos de la comunidad hasta un nivel al que no pueden llegar en los asuntos nacionales. Los ayuntamientos, incluso los de las grandes ciudades, son frecuentemente mucho más accesibles para los ciudadanos corrientes que los cuerpos legislativos estatales, provinciales o federales. Los centros vecinales no son difíciles de crear en las grandes ciudades y, por otro lado, las juntas escolares y las reuniones de distrito permiten a los ciudadanos de un mismo barrio encontrarse y hablar de problemas comunes.

En segundo lugar, la descentralización será excesivamente difícil solo si los miembros del grupo piensan en ella estrictamente en términos físicos, es decir, desde el punto de vista del territorio y la logística. Este tipo de descentralización física es muy posible que tarde un tiempo en completarse. Pero la descentralización institucional podría iniciarse en cualquier momento, en cualquier ciudad, no importa lo grande que sea, y se lograría de forma relativamente rápida. Las asambleas populares podrían comenzar en cualquier espacio, incluso en el ámbito de una manzana de casas, sin que importe el tamaño de la ciudad entera.

Una vez este tipo de asambleas hayan empezado en uno o unos pocos vecindarios de una gran ciudad, podrían servir como modelos para otros barrios, que formarían asambleas por sí mismos. Los vecindarios democratizados podrían unirse al

final unos con otros y formar confederaciones que intentarían coordinar el transporte, la sanidad y otros servicios. Los vecindarios que estén en proceso de ser institucionalmente descentralizados en uno u otro grado podrían jugar un papel transformador en la vida política de toda la ciudad, y conducir a cambios generales también en sus aspectos logísticos y estructurales.

Es la combinación de la descentralización institucional y la descentralización física —es decir, lograr enlazar el final de un proceso con su inicio— lo que hace que esta transformación en una gran ciudad parezca, a primera vista, tan difícil.

Incluso los mayores cinturones urbanos abarcan comunidades más pequeñas que comparten una herencia cultural diferenciada o algunos intereses económicos. La mayor parte de las megalópolis contienen ciudades o municipios más pequeños en su interior. Londres es el caso más celebre. La ciudad de Nueva York, de «cinco municipios», es un fenómeno reciente, que data tan solo de 1897. En una fecha tan reciente como 1874, esta ciudad consistía únicamente en el municipio de Manhattan. Sin duda, una ciudad que tiene poco más de un centenar de años de antigüedad todavía no se ha convertido en eterna, contrariamente a lo que querrían hacernos creer algunos críticos del municipalismo libertario.

Algunas de las grandes ciudades americanas ya han experimentado cierto grado de descentralización institucional. En 1975, Nueva York cambió su carta municipal de forma que fortaleció sus 59 distritos comunitarios, con sus respectivos consejos comunitarios. Los Ángeles ha tenido ayuntamientos de distrito durante algún tiempo. Detroit, Pittsburg y Honolulú instituyeron un cierto grado de control vecinal en la década de 1970. Anchorage, en Alaska, adoptó también un sistema de consejos comunitarios, mientras Dayton, en Ohio, instituyó seis distritos de planificación participativa.

En la década de 1980, el primer ministro francés, François Mitterrand, intentó descentralizar París estableciendo ayuntamientos locales. Pero quizás el ejemplo más extremo de descentralización institucional sea el caso de las asambleas seccionales

parisinas durante la Revolución francesa. La población en ese momento era numerosa, como mínimo medio millón de personas, lo que constituía una megalópolis para la media del siglo XVIII. Además, las dificultades logísticas de la vida de la ciudad eran inmensas, sin que hubiera ningún medio de transporte más rápido que el caballo. Sin embargo, las secciones funcionaban por sí mismas con un éxito notable, coordinadas en parte por sus delegados en la Comuna y en parte confederadas por iniciativa propia. En sus democracias presenciales, no solo trataron de problemas políticos, sino que también desempeñaron un papel primordial en el abastecimiento de la ciudad, impidiendo el acaparamiento de comida, suprimiendo la especulación, controlando los precios y llevando a cabo muchas otras complejas tareas administrativas, además de mantener una milicia que era el poder armado más temible de la capital francesa. Si fue posible establecer la descentralización institucional en París en 1793, no debería ser imposible iniciarla hoy en las grandes ciudades. No solo tenemos la ventaja de unos medios de transporte y de comunicación más avanzados, sino también un considerable conocimiento de los procesos democráticos, con el que los parisinos del siglo XVIII no contaban.

Muchas grandes ciudades están ya hundiéndose física y logísticamente bajo la carga de su tamaño y están buscando formas de reconstituirse en ciudades menores. Y lo más importante es que la mayor parte de los norteamericanos encuestados en sondeos de opinión manifiestan que preferirían vivir en una urbe más pequeña o en un pueblo antes que en una megalópolis, un sentimiento que puede perfectamente hacerlos receptivos a las ideas del municipalismo libertario.

ELECCIONES

Cuando los municipalistas libertarios reclamen a los gobiernos municipales existentes que entreguen sus poderes a las asambleas de ciudadanos, es muy poco probable que estos accedan. En consecuencia, los municipalistas libertarios deberían presentarse como candidatos a los cargos locales electivos, con el objetivo de cambiar la carta municipal y crear asambleas de ciudadanos con plenos poderes a expensas del Estado.

También es muy poco probable que los candidatos municipalistas libertarios que se presenten a las elecciones con este tipo de demandas consigan la victoria de forma inmediata. Sus campañas electorales serían al principio esfuerzos educativos para instruir a los ciudadanos en las ideas fundamentales del municipalismo libertario. Todos los documentos que el grupo haya producido pueden ser utilizados en este tipo de campaña. Pero para la campaña en sí misma es necesario un documento específico: un programa electoral que resuma de forma concisa las ideas del grupo.

El programa electoral debe consistir en una serie de demandas que expongan los propósitos por los que el grupo está luchando; por encima de todo, la democratización radical del gobierno municipal a través de la creación de asambleas de ciudadanos. Pero no es suficiente solo con reclamar una democracia directa; el programa debe presentar los pasos que dar para poder llegar a este objetivo. Debe hacer una serie de demandas inmediatas, claramente especificadas, y situarlas en

un contexto radical, relacionándolas con el objetivo fundamental a largo plazo de la transformación de la sociedad. Porque el municipalismo libertario es un movimiento revolucionario, no un movimiento reformista, y su propósito no es reformar el sistema existente, sino reemplazarlo por uno liberador.

En términos programáticos, podemos hablar de demandas mínimas en cuanto a las metas inmediatas y de demandas máximas en lo que concierne al largo plazo. Las demandas mínimas son aquellas realizables de inmediato dentro del sistema existente, son específicas y concretas. Las demandas máximas, en cambio, son más generales; contienen la sociedad racional que el grupo espera alcanzar en última instancia. Las demandas mínimas deben ser formuladas de manera que conduzcan o le den significado a una fase encaminada a conseguir las demandas máximas. Enlazándolas de este modo, el programa debe contener también demandas de transición para la creación y expansión de alternativas sociales. Cumplir una demanda mínima y, de manera más amplia, alcanzar más adelante su carácter de transición debe servir para dar cumplimiento a una demanda máxima más general.

Por ejemplo, una demanda mínima consistente en «cambiar la carta municipal para establecer asambleas de ciudadanos» podría ir seguida de una declaración de intenciones para extender estas asambleas, con la finalidad de alcanzar el objetivo a largo plazo de «democracia directa». Otra demanda mínima que formule la plataforma puede ser «acabar con la invasión de grandes centros comerciales» en la zona. La demanda máxima sería reemplazar la economía de mercado por una economía ética que esté al servicio de las necesidades y no de los beneficios. Como transición, la plataforma podría reclamar al ayuntamiento la creación de empresas municipales que, al crecer, sustituyeran la economía de mercado. Otro ejemplo quizá sería «conservar una zona húmeda»; su demanda máxima asociada podría ser «crear una sociedad ecológica». Otra demanda inmediata podría ser crear centros de atención y albergues para mujeres maltratadas; esta demanda formaría parte del objetivo a largo plazo de alcanzar «justicia social» para toda la sociedad.

El programa electoral debe contener siempre el nombre del grupo e información para ponerse en contacto con él, de forma que las personas interesadas puedan comunicarse fácilmente. Puede ser utilizado para la educación pública, no solo cuando el grupo presente candidatos para las elecciones municipales, sino siempre, tanto antes como durante las elecciones.

Los miembros del grupo deben entender claramente que el municipalismo libertario no es un esfuerzo por construir un gobierno municipal más progresista o más considerado con el medioambiente eligiendo a candidatos «ilustrados». Este tipo de dirección reformista neutralizaría los esfuerzos del movimiento por crear y aumentar las asambleas ciudadanas, y su objetivo principal: transformar la sociedad. Al contrario, los candidatos deben enfatizar tan frecuentemente como puedan que el objetivo máximo de su movimiento es crear una democracia directa en su municipalidad y más allá de ella.

La campaña como educación pública

Los miembros que el grupo escoja para acudir a las elecciones municipales deben ser, idealmente, los individuos más capacitados para articular las ideas del municipalismo libertario y que, además, se encuentren a gusto haciéndolo. A corto plazo, las campañas del municipalismo libertario servirán para el objetivo continuo de la educación pública, momento en que el grupo podrá dar publicidad a sus ideas y provocar la discusión abierta. En todas las ocasiones —entrevistas, debates o discursos— los candidatos deben exigir la creación de asambleas ciudadanas y abogar por la democracia directa. Los debates entre los postulantes son ocasiones especialmente deseables para dirigir la atención pública general hacia el programa y las ideas que contiene.

El grupo municipalista libertario debe entender que sus candidatos acuden a las elecciones no como individuos, sino como portavoces de las ideas contenidas en el programa del

grupo. Son estas ideas, y no la figura personal de los candidatos, las que se ofrecen al público durante la campaña, para su aprobación o rechazo. Por lo que se refiere a los candidatos, estos son siempre responsables ante el grupo por su comportamiento político y no deben perseguir intereses personales propios.

Las mejores situaciones para la campaña son los debates a los que asisten ciudadanos que, al final, expresan sus preocupaciones y plantean preguntas. Estas ocasiones son propicias para generar el ámbito político cara a cara, algo esencial para una democracia directa. El alcance de los medios de comunicación puede parecer más efectivo que el discurso directo en otros foros —porque puede llegar a más gente—, pero el grupo debe acercarse a los medios con precaución. En primer lugar, estos apartan a la comunidad de la participación política, ya que esta deja de ser directa, y, al perpetuar el aislamiento de la gente común de los asuntos públicos, se desvirtúa la implicación que busca el municipalismo libertario. Los medios aíslan también a los candidatos y a las ideas de las preguntas insidiosas y del desafío que el contacto cara a cara hace posible.

Pero lo que también es importante es que los servicios informativos de las televisiones privadas están, por definición, a favor del *statu quo* y, básicamente, contra el municipalismo libertario. Aunque es posible que algunos periodistas simpaticen con el movimiento, la televisión local privada probablemente esté sobre todo orientada hacia los intereses de los anunciantes. El tratamiento que hacen sus servicios informativos, cuando no es totalmente hostil, puede transformar a los candidatos del municipalismo libertario en actores mediáticos y degradar el discurso político hasta convertirlo en entretenimiento, ofreciendo solo cuñas de voz e imágenes en lugar de una cobertura a fondo. El mejor uso que el grupo puede hacer, por tanto, probablemente sea el de la televisión local pública, que con frecuencia permite una cobertura completa, sin cortes, de las reuniones y asambleas.

Fracaso electoral

El período actual de políticas reaccionarias en la mayor parte del mundo evitará probablemente un éxito electoral inmediato de la campaña, incluso en una comunidad pequeña y relativamente progresista. Las perspectivas inmediatas son que los candidatos del municipalismo libertario perderán, muy probablemente, todas las elecciones a las que se presenten. Una minoría revolucionaria, en la década de 1990, no puede tener la esperanza de ganar rápidamente el apoyo público general. Es posible que tenga que pasar un tiempo considerable antes de que el movimiento logre sus primeros y modestos éxitos electorales.

Pero en épocas reaccionarias como las actuales, aunque pueda parecer paradójico, el éxito electoral no es algo en lo que el movimiento municipalista deba concentrarse. A pesar de que deben participar claramente en las campañas electorales, ganar no debe ser un asunto decisivo. En demasiadas ocasiones, movimientos sociales radicales han conseguido éxitos electorales antes de que sus ideas se convirtieran en parte de la conciencia política, a costa de sus principios básicos. Obtenían votos porque los ciudadanos estaban de acuerdo no con sus objetivos más amplios, sino solo con unos mínimos, a menudo reformistas. No llevaban a cabo una educación pública previa sobre los objetivos de máximos para una sociedad racional y, como resultado, se producía una amplia disparidad entre el nivel político del movimiento y el de los ciudadanos. Además, los candidatos, una vez elegidos, eran responsables ante aquellos ciudadanos que habían votado por ellos, no ante el programa electoral de su movimiento, lo que inevitablemente atenuaba el radicalismo de sus ideas en aras del «éxito» electoral.

Un ejemplo es el conjunto de movimientos ecologistas que surgieron en muchos países europeos a finales de la década de 1970 y principios de la de 1980, de los cuales el más importante fue el alemán. En origen un movimiento contracultural, Los Verdes estaban aparentemente decididos a reconstruir la sociedad siguiendo una línea más ecológica. En 1983, se

presentaron a las elecciones al Parlamento alemán y ganaron el número de votos suficiente como para obtener veintisiete diputados.

El partido argumentaba que estos nuevos parlamentarios verdes, empujados de repente a la luz pública, usarían sus cargos en el Estado solo como plataforma para educar al público. Pero, al contemplarse la posibilidad de que los parlamentarios pudieran aprobar leyes progresistas, de carácter ecológico e influir en las decisiones, las expectativas pronto aumentaron, y tardaron poco en decidir que eso es lo que debían procurar de manera activa. Pero la aprobación de este tipo de leyes tan solo fue posible porque no perturbaba el sistema existente. El partido dejó de ser radical cuando su objetivo se convirtió en conseguir reformas legislativas. Para aumentar sus votos, Los Verdes se desprendieron, una a una, de sus reclamaciones radicales, siendo rápidamente absorbidos por las instituciones del Estado. Al inicio de la década de 1990, después de que lanzaran una declaración sobre el capitalismo que los situó claramente a la derecha del Vaticano, el ala izquierda del partido lo abandonó disgustada. En la actualidad, Los Verdes que quedan operan completamente dentro del sistema; es más, parecen estar deseosos de trabajar con los partidos convencionales, incluyendo a los cristianodemócratas,[1] sea cual sea el coste para sus principios. Evoluciones parecidas han ocurrido en el Reino Unido, Francia e Italia, al igual que en Estados Unidos, aunque en menor escala.

Para prevenir este tipo de «educación inversa», un movimiento municipalista libertario debe esperar a crecer lenta y orgánicamente, y explicar pacientemente sus ideas a la ciudadanía corriente, educándola en cada oportunidad, sin desviarse frente a las inevitables contrariedades. Deben recordar en todo

1. El apelativo *cristianodemócratas* es aplicado en la política alemana a la CDU (Christlich Demokratische Union Deutschlands, Unión Cristianodemócrata de Alemania), el principal partido conservador alemán, fundado en 1945. Lo mantenemos aquí en su uso habitual en alemán, ya que se refiere a este partido o a sus miembros y no a la democracia cristiana como corriente o doctrina política. (*N. de la E.*)

momento que su objetivo no es producir todavía más miembros de la élite gubernamental local. Al contrario, el objetivo inquebrantable debe ser restablecer el ámbito político, para propiciar el mayor grado posible de democracia directa. Para crear ese ámbito, el movimiento debe educar a la gente y no permitir la domesticación por parte del Estado.

La historia de Los Verdes puede llevar a algunos municipalistas libertarios a rechazar la participación en cualquier tipo de elecciones, incluidas las locales. Pero las campañas locales son un lugar privilegiado para la actividad educativa. A pesar de las vicisitudes de las elecciones y de los efectos potencialmente desmoralizadores de perderlas, la participación en unos comicios no debe considerarse más que como una parte coherente y progresiva de la práctica del municipalismo libertario. Mientras el movimiento cumpla con sus objetivos y principios, estará construyendo una alternativa con sentido a la sociedad actual: una democracia directa municipal.

Lo que los municipalistas libertarios no deben hacer, por difícil que sea, es condicionar sus actividades al número de votos que obtengan en cada elección, o emplear largas tardes contemplando y analizando los porcentajes de voto. Este tipo de preocupaciones conducen invariablemente a uno de los dos resultados siguientes: la desesperación o el deseo de éxito electoral a cualquier precio, como les pasó a Los Verdes alemanes. En lugar de la simple búsqueda de más votos de los miembros de la comunidad, el grupo debe poner énfasis en la calidad por encima de la cantidad; más que buscar un gran número de votantes que conozcan solo levemente las ideas del municipalismo libertario, debe estar satisfecho con un crecimiento lento pero sostenido de un grupo de miembros y simpatizantes pequeño pero sumamente consciente.

Para un candidato municipalista libertario ganar realmente unas elecciones sería deseable tan solo en una comunidad donde el movimiento hubiera hecho aumentar la conciencia política y democrática. Pero, cuando se dé el caso de que los ciudadanos elijan efectivamente a un candidato municipalista libertario porque están de acuerdo con su programa electoral, este deberá cumplir con el grupo y con los ciudadanos,

empezando inmediatamente con el trabajo de crear asambleas y democratizar el gobierno municipal. Él o ella deberían actuar con energía, introduciendo cambios en el reglamento municipal para crear asambleas de ciudadanos; o, allí donde ya existan, aumentar su poder, incluyendo la capacidad legal de formular políticas vinculantes para la municipalidad en su conjunto.

Antielectoralismo libertario

Muchos anarquistas individualistas objetarán que el tipo de experiencia de Los Verdes es inherente a cualquier movimiento que participe en las elecciones. Rechazan un enfoque municipalista libertario precisamente porque implica participar en comicios electorales, incluso en municipales estructuradas alrededor de la democracia directa. Las elecciones municipales, alegan, son un arma del Estado, al igual que las regionales y nacionales, y los cargos municipales no son cualitativamente diferentes de los cargos del Estado-nación. Es probable que todo aquel que sea antiestatista consecuente deba rechazar las elecciones locales y la política municipalista.

La oposición al Estado está suficientemente justificada, pero *estatismo* no es lo mismo que *electoralismo*. La participación en comicios municipales y ayuntamientos difícilmente es igual al «arte de gobernar», especialmente cuando un movimiento libertario dirige dicha participación de forma consciente contra el Estado.[2] Las ciudades y los Estados provienen de dos tradiciones absolutamente diferentes, que han sostenido una lucha de poder persistente, incluso en Francia y su conocido Estado centralizado. Participar en elecciones municipales, con la intención de democratizar la municipalidad y oponerla al Estado, es tomar partido por los antiestatistas en esta lucha continua.

2. Véase el capítulo 12, «Una economía municipalizada».

Estos anarquistas, debe tenerse en cuenta, no dividen la sociedad en tres ámbitos: el social, el del Estado y el político. Niegan, en concreto, la existencia del ámbito político, confundiéndolo con el estatal e identificando *política* con *arte de gobernar*, una confusión que los conduce directamente a manos de los estatistas. Desde su punto de vista, la batalla contra el Estado debe librarse en el ámbito social, es decir, a través de grupos sociales alternativos como las cooperativas, y no a través del ámbito político, cuya existencia niegan.

En el seno del anarquismo, siempre han convivido tendencias comunalistas con variantes individualistas y culturales. El comunalismo propone el ideal de «comunas» descentralizadas, sin Estado y dirigidas colectivamente: en esencia, municipalidades confederadas. La orientación de esta tendencia comunalista ha sido, durante mucho tiempo, municipalista, y es reconocible en los escritos de Bakunin y Kropotkin. Bakunin, por ejemplo, comprendió que los ayuntamientos son básicos para la vida política de las personas. Estas, escribió,

> *... tienen un práctico y saludable sentido común cuando se trata de asuntos comunales. Están bastante bien informadas y saben cómo escoger de entre ellas a las más capaces. Esta es la razón por la que las elecciones municipales siempre reflejan mejor la actitud real y la voluntad de la gente.*[3]

La esencia política de la tendencia comunalista, de todos modos, no ha sido suficientemente articulada en los textos sociales anarquistas. Esta es la laguna que el municipalismo libertario se propone llenar.

3. Sam Dolgoff (ed.): *Bakunin on Anarchy*, Alfred A. Knopf, Nueva York, 1972, p. 223. Existe edición en castellano: *La anarquía según Bakunin*, Tusquets, Barcelona, 1976.

Asambleas extralegales

En muchos lugares, un grupo municipalista libertario se encontrará con que la municipalidad no tiene carta municipal o que el ayuntamiento u otros organismos locales obstruyen constantemente sus esfuerzos por cambiarla y dar poder a las asambleas ciudadanas. Un concejal municipalista libertario puede perfectamente toparse con que es imposible convencer al resto del ayuntamiento de que legalice las asambleas ciudadanas; o quizá la comunidad no haya alcanzado todavía el estadio en que se escojan concejales municipalistas libertarios.

En estos casos, el grupo puede crear por su cuenta asambleas ciudadanas extralegales, y convocarlas haciendo un llamamiento a todos los habitantes de la comunidad para que asistan y participen en ellas. Estas asambleas podrían reunirse regularmente y debatir asuntos locales, regionales, nacionales e incluso, si lo desean, temas internacionales, para emitir resoluciones y comunicados públicos, que expresen sus puntos de vista. Para dar una estructura a las reuniones, los participantes deben adoptar un conjunto formal de normas con las que dirigir sus asuntos y establecerlas como reglamento. Finalmente, podrían definir la forma de los poderes políticos que reclaman para ellos.

Incluso las asambleas que no tienen poder legal podrían, a pesar de todo, ejercer un enorme poder moral. Cuando los ciudadanos vean cada vez más su importancia y asistan a sus reuniones, es posible que las estructuras municipales existentes finalmente no tengan otra alternativa que darles un cierto grado de poder legal y estructural.

Una vez dado este paso mínimo, podría emprenderse la discusión de un programa de transición para aumentar el poder de las asambleas. Cuando la democracia popular madure, cuando la asistencia a las asambleas dé sus frutos, cuando los ciudadanos hagan suyas esas instituciones, las asambleas adquirirán, *de facto*, mayor poder *del que tenían originariamente*. A la larga, la carta municipal tendrá que cambiar para reconocer este nuevo poder popular, para confirmar que las asambleas son las portadoras del poder soberano en la comunidad. A continuación, las asambleas

empezarán a trabajar para alcanzar las demandas máximas de la forma de gobierno del municipalismo libertario: la confederación de asambleas municipales y la creación de una sociedad racional.

La rapidez con que la esfera pública autogestionada en estas asambleas se institucionalice dependerá, obviamente, de la conciencia de la gente. Se requerirá mucha paciencia por parte del grupo municipalista libertario, pero debe subrayarse, en todo caso, que lo importante es que su empresa política tiene inmensas posibilidades potenciales de lograr una amplia transformación de la vida política.

LA FORMACIÓN DE LA CIUDADANÍA

El liberalismo, teoría política esencial para el arte de gobernar de carácter representativo, postula como unidad irreductible el individuo autodeterminado que, en el momento supremo de su poder soberano, ejerce su voluntad autónoma escogiendo entre una gama de opciones dentro de una cabina electoral. Nuestra sociedad se toma esta visión individualista con considerable seriedad, premiando a la persona soberana que, de manera implacable, pone por encima de todo su propio interés en cada ocasión. Se dice que estos individuos disfrutan de libertad prácticamente sin restricciones, incluyendo la búsqueda de su propio beneficio. En la ideología norteamericana, la libertad en sí misma va por lo general asociada a un espíritu emprendedor y a un individualismo marcado por una independencia y una autonomía considerados heroicos.

El muy alabado individuo autónomo es, en realidad, una ficción. Nadie puede ser autónomo o independiente de un nexo social, ya sea este la vida privada que lo sustenta personalmente, o la vida comunitaria que lo sustenta de manera comunal. No se explica la libertad únicamente a través de las ideas de autonomía e independencia, puesto que estos son conceptos principalmente negativos: la «libertad de» es presentada como una libertad personal opuesta a la libertad social. Lejos de realzar la libertad social y política del individuo, la autonomía

la subvierte. En el fondo, la autonomía niega la libertad destruyendo las dependencias mutuas, la fábrica de interrelaciones, el sustrato cívico y social sobre el que descansa la libertad.

Paradójicamente, la individualidad, planteada en oposición al individualismo, adquiere su misma esencia de la interdependencia social, no de la independencia, puesto que el apoyo y la solidaridad de la comunidad proporcionan el contexto en el que el individuo actúa:

> *Las cualidades personales más apreciadas, como la independencia, el deseo de libertad, la solidaridad y el sentido de justicia son virtudes tanto sociales como individuales. El individuo completamente desarrollado es la consumación de una sociedad completamente desarrollada. La emancipación del individuo no es una emancipación de la sociedad, sino la salvación de la sociedad de la atomización, una atomización que puede alcanzar su máxima expresión en períodos de estatalización y cultura de masas.*[1]

Ante todo, una sociedad atomizada debe promover la ciudadanía activa y madura necesaria para una democracia directa. En las sociedades de masas actuales, como hemos visto, los ciudadanos se ven reducidos al mero papel de «votantes» y «contribuyentes». Lejos de promover sus capacidades, el Estado y el sistema capitalista los infantiliza. Concibiéndose a sí mismo como un padre de familia, el Estado conduce la vida cívica en su nombre, supuestamente por su propio bien, pero perpetúa de ese modo su dependencia y subordinación. Al mismo tiempo, el capitalismo no deja piedra por remover a fin de hacer de los ciudadanos desventurados consumidores insaciables, hambrientos no de poder sino de bienes. Es esta pasividad, y su contingencia respecto a los procesos del Estado, la que los hace

1. Max Horkheimer: *The Eclipse of Reason*, Oxford University Press, Nueva York, 1947. Existe edición en castellano: *Crítica de la razón instrumental,* Trotta, Madrid, 2010.

vulnerables a la manipulación tanto por parte de personalidades como de instituciones poderosas.

El voto en masa en la intimidad de una cabina es solo un pálido sustituto de una vida política activa. Ahí se registran, tabulan y cuantifican las preferencias personales por los candidatos, como las preferencias de los consumidores en un estudio de mercado, y después se procesan con el objetivo de elaborar estrategias de mercado más efectivas para el próximo grupo de candidatos.

Para reforzar la participación ciudadana y la propia democracia, algunos observadores han propuesto la extensión del uso de instrumentos «democratizadores» como el referéndum, a través de los cuales la población vota sobre temas concretos. Pero los referéndums ofrecen tan solo opciones preestablecidas, no tienen en cuenta la formulación colectiva de políticas o la expresión de un gran abanico de posibilidades. Como pasa con el voto en masa a candidatos concretos, la participación a través de referéndums continúa con la degeneración de la implicación política en pro de una mera declaración de preferencias. Degrada a los ciudadanos a consumidores, las grandes ideas a gustos personales y los ideales políticos a porcentajes.

Ninguna realidad podría estar más lejos de la idea liberal del individuo autónomo autodeterminado, disponiendo de sí mismo y de su entorno, que la del consumidor pasivo de las opciones que ofrece el paternalimo estatista. El ideal de autonomía es todavía la ideología predominante en la sociedad de masas actual, que está profundamente comprometida con el Estado, la urbanización, la jerarquía y el capitalismo. En este sentido, esta ideología no es solamente un fraude: es una broma cruel.

Ciudadanía

El municipalismo libertario afirma que la dependencia pasiva de una élite no es la condición final de la existencia política humana. Es posible una forma más activa de ser, precisamente por algunas de las características que diferencian a los seres

humanos como seres sociales, especialmente su capacidad de razonar, su dependencia mutua y su necesidad de solidaridad. Su independencia y solidaridad, en particular, pueden convertirse en la base psicológica e incluso moral para la ciudadanía y, de este modo, para la nueva creación del ámbito político y la democracia directa municipal.

La formación de una sociedad municipalista libertaria depende, en el fondo, del cambio de relaciones sociales; de reemplazar al Estado, la urbanización, la jerarquía y el capitalismo por democracia directa e instituciones cooperativas asentadas en el ámbito político municipal. Pero su éxito también depende de las cualidades caracterológicas de los ciudadanos individuales que crean esta sociedad.

Esta sociedad requeriría un tipo de carácter diferente al de los votantes y contribuyentes pasivos. Los ciudadanos que fueran habitantes activos e innovadores del ámbito político desarrollarían un conjunto de potencias de carácter, virtudes cívicas y compromisos con el bien común que hoy en día no se dan muy a menudo ni tampoco encuentran mucha difusión allá donde se originan. Estas cualidades personales formarían la estructura del carácter de los ciudadanos maduros capaces de una participación política democrática.

De estas virtudes, las más importantes son la solidaridad y la razón. La existencia de la comunidad depende de la habilidad de esta para fundamentar su futuro en la solidaridad y sentido común de cada uno.

En cualquier definición, *ciudadanía* presupone un compromiso con el bien público, es decir, solidaridad. En contraste con el escepticismo predominante en la actualidad, los ciudadanos maduros y activos entenderían que la continuidad de su comunidad política depende de su apoyo activo y de su participación en ella. Entenderían que están obligados y comprometidos con su comunidad, y se sentirían realizados sabiendo que todos en ella están unidos por el mismo conjunto de obligaciones. Comprenderían que es precisamente su esfuerzo común y su responsabilidad compartida la que la hace posible.

La razón, otra cualidad muy difamada hoy en día, sería de crucial importancia también para una democracia directa. Las facultades de raciocinio de las personas serían absolutamente necesarias para que pudieran sopesar cómo debe actuar mejor la comunidad ante un problema concreto. Más que el partidismo visceral y cargado de emoción, la razón sería necesaria para el debate constructivo, en las deliberaciones sobre un tema. La razón sería indispensable para superar cualquier prejuicio personal que los ciudadanos pudieran tener, y poder tratar a todos con imparcialidad y generosidad. En el caso de que alguien intentara restablecer la propiedad privada y el espíritu empresarial y la búsqueda de ganancias, los ciudadanos necesitarían de la razón para darse cuenta de por qué deben oponerse firmemente a estos esfuerzos, especialmente porque sin duda se harían proclamas que apremiasen emocionalmente a tener en cuenta los «propios intereses». Necesitarían de la razón —así como de una gran fortaleza personal y carácter— para ser suficientemente briosos como para defender el bien de la comunidad.

Esto no quiere decir que, en una sociedad municipalista libertaria, los hombres y mujeres deban sacrificarse completamente y subordinarse a la colectividad. Al contrario, cada individuo viviría también, sin la menor duda, en un ámbito personal, con los miembros de su familia y los amigos y compañeros que escogiera, y con los compañeros de trabajo en las actividades productivas. Así, en la comunidad municipal con plenos poderes, las relaciones personales serían probablemente mucho más enriquecedoras de lo que lo son hoy, cuando los vecinos con frecuencia apenas se conocen entre sí y la familia nuclear, de manera aislada, debe hacer todo el trabajo personal para sostener al individuo, que en su momento era compartido enteramente por la comunidad y la familia. La condición real de interdependencia implica un grado de reciprocidad entre las individualidades. Como compañeras que participan en un audaz experimento, las personas contarían las unas con las otras para compartir sus responsabilidades; y, al convertirse en más dignas de confianza para las demás, llegarían a confiar entre ellas mutuamente.

Lo cierto es que, de este modo, individualidad y comunidad se reforzarían recíprocamente. Las decisiones comunales que tomasen los ciudadanos, a su vez, darían forma al contexto social en que ellos mismos viven. El ámbito político fortalecería el personal potenciándolo, mientras que el ámbito privado reforzaría el político enriqueciéndolo. En este proceso recíproco, lo individual y lo colectivo se retroalimentarían entre sí en lugar de subordinarse uno al otro.

A pesar de las muchas diferencias que existían entre ellos, los ciudadanos de la antigua democracia ateniense, en general, percibían la ciudadanía como la forma más auténtica de expresión de uno mismo, y no como una penosa obligación de autonegación. Creían que los seres humanos son inherentemente seres políticos y que la participación política es parte constituyente de su naturaleza humana. Desaprobaban de forma expresa a un político que antepusiera los intereses privados a los públicos. El reconocimiento colectivo del deber y la responsabilidad, compartida por todos, se basaba en sentimientos colectivos de profunda solidaridad y compromiso con la razón. Más de dos milenios después, una versión de esa idea encontró su expresión en la máxima de la Primera Internacional Socialista: «No hay derechos sin deberes, no hay deberes sin derechos». Anarquistas sociales y marxistas la adoptaron por igual, como parte de la ética del socialismo revolucionario.

Paideia

Si la autoridad del Estado descansa sobre la suposición de que el «ciudadano» es en esencia un adolescente incompetente y poco razonable, cuyos asuntos deben ser conducidos por profesionales, el municipalismo libertario da por sentado justamente lo contrario. Considera que cada persona es en potencia suficientemente competente y razonable como para participar de manera directa en la política democrática. Presupone que, con preparación y experiencia, los individuos

pueden deliberar, tomar decisiones de forma pacífica y llevar a cabo responsablemente aquello que decidan hacer. Considera la política demasiado importante como para dejarla en manos de profesionales; en vez de eso, esta debe competer a los *amateurs*, a la gente corriente.

Este tipo de orientación hacia el *amateurismo* impregnó, como hemos visto, la *polis* ateniense. Con solo unas pocas excepciones, los cargos políticos se escogían, no por elección sino por sorteo. La mayoría de los funcionarios se seleccionaban esencialmente al azar, sobre el principio de que cada ciudadano era competente políticamente para cumplir los requisitos de la mayor parte de los cargos.

Una política de este tipo supone que los ciudadanos han alcanzado un elevado grado de madurez política y que, en consecuencia, ninguna élite de «especialistas» es responsable del gobierno. Las prácticas y virtudes necesarias para la ciudadanía, sin embargo, no brotan del espíritu humano *ex novo;* al contrario, como cualquier forma de comportamiento civilizado, son el resultado de una cuidadosa formación. Hasta cierto punto, los niños aprenden estas prácticas en sus familias: los más pequeños aprenden con frecuencia a dar, recibir y compartir, mientras que los mayores es posible que aprendan a confiar en sí mismos y a pensar críticamente. Pero, para la mayoría, las virtudes específicas y las competencias de la ciudadanía deben ser cultivadas conscientemente a través de una educación política específica, que incluya la formación del carácter.

Los atenienses denominaban *paideia* a esta educación: el cultivo deliberado de las cualidades cívicas y éticas necesarias para la ciudadanía. Estas cualidades no incluyen solamente virtudes éticas, sino también una identificación madura con la comunidad y sus valores, y un sentido de responsabilidad hacia ella. *Paideia* transmite la moderación y la corrección razonablemente necesarias para conseguir que una asamblea cívica sea ordenada, tolerante, funcional y creativa. Este proceso de «civilización» es lo que transforma a un grupo de individuos interesados en sí mismos en un órgano político deliberativo, racional y ético.

¿Cuándo y dónde se lleva a cabo *paideia*? Los estudios académicos en las aulas son inapropiados, mientras que los medios de comunicación de masas, lejos de fomentar la *paideia*, más bien son capaces de socavarla. En la actualidad, la escuela para la ciudadanía y la estructura de carácter que la fundamenta es el ámbito político en sí mismo. La ciudadanía se crea en el transcurso de la participación política, en la plenitud del debate y en la interacción que generan conocimiento, preparación, experiencia y razón. En el proceso real de toma de decisiones, los ciudadanos se desarrollan como individuos y como seres políticos, de forma que son el resultado de su propia actividad política. La escuela de la política es, en efecto, la misma política.

En cualquier caso, el desarrollo de la ciudadanía finalmente acabaría por convertirse en un arte y no en mera educación. Cada recurso estético e institucional se usaría para transformar la capacidad latente de los ciudadanos en algo real. La vida social y política estaría conscientemente orquestada para fomentar una profunda sensibilidad a la hora de decidir sobre las diferencias, sin renunciar a la necesidad de una discusión enérgica cuando fuera necesaria. La cooperación y la responsabilidad cívica se transformarían en expresiones de sociabilidad e interdependencia.

La ciudadanía hoy

Quizá la mayor tarea que ha de afrontar el emergente movimiento municipalista libertario sea la de revivir y difundir de forma consciente las tradiciones éticas de la ciudadanía, y crear una esfera pública desde la cual transmitirlas. En unos tiempos de anomia y egoísmo como los actuales, esta tarea seguro que puede parecer inabordable. Las virtudes y prácticas de la ciudadanía activa son hoy ajenas a mucha gente. El escepticismo sobre «la política» es endémico y cualquier insinuación de que puede ponerse el «bien común» por encima de los intereses

personales —sin mencionar los de la propia familia— es probable que sea recibida con burlas. La desconfianza e incluso la hostilidad hacia «la política» siguen muy arraigadas.

Sin embargo, con un analisis más aproximado, se observará que el objeto del resentimiento popular no es la política, sino el Estado. El resentimiento contra el Estado, además, es saludable y justificado, ya que este habla en nombre de un grupo de mandamases, no del bien común. Desafortunadamente, la política está hoy tan identificada con el arte de gobernar, que la hostilidad hacia el Estado intoxica la actitud de mucha gente respecto a la política. Adoptan una actitud hostil ante los preceptos que podrían dotarlos de poder para superar su anomia y su vacío social en relación con la comunidad.

Sin embargo, la tarea de volver a crear una ética cívica podría no ser tan inabarcable como puede parecer a primera vista. El mismo proceso de reclamar el poder ciudadano y construir una sociedad municipalista libertaria podría convertirse en popular con solo hacer de ello el sustento para las ansias de significado hoy tan extendidas. Podría dotar de un propósito a las vidas privadas sin objetivo aparente, de forma que las personas tuviesen alguna cosa por la que vivir más allá de la autosatisfacción. Estas podrían movilizar todas sus fuerzas y talentos y, durante este proceso, crecer como nunca habían imaginado. La realización de los objetivos del movimiento forjaría una sociedad mejor, en la que sus hijos podrían vivir de forma creativa y con sentido de solidaridad, en lugar de con ansiedad, pasividad y resignación.

El movimiento debe ofrecer, por tanto, mucho más que un programa electoral opuesto a la urbanización y al Estado-nación, un ideal ético que no solo condene los abusos de la sociedad presente, sino que refleje las virtudes de la ciudadanía. Tiene que ofrecer una alternativa a la vacuidad y trivialidad de la vida actual, en forma de ideales radicales de solidaridad y libertad. Como los grandes manifiestos avanzados por los movimientos socialistas del siglo pasado, debe pedir una transformación tanto moral como material y una ética que sustente a ambas.

La educación cívica y la *paideia* son esenciales para el municipalismo libertario en todas sus etapas, desde la del grupo de estudio hasta la de la asamblea municipal y la confederación. El movimiento debería empezar el proceso en sus grupos de discusión y foros de lectura iniciales, en discusiones abiertas en cafés y restaurantes, en hogares, en cualquier lugar donde la gente se reúna, y especialmente dentro del propio movimiento: en sus propios encuentros. Ahí, las personas sin experiencia podrían acostumbrarse a exponer en público sus puntos de vista políticos y a través de los hábitos de la política debatirlos racionalmente, en presencia de sus vecinos. Cuando las asambleas de ciudadanos se establezcan, la *paideia* continuará sobre una base más formal, en la que responsabilidad y solidaridad sean cruciales para la formulación de la política pública.

Precisamente porque se fundamenta en el contacto entre individuos, este tipo de educación cívica fomenta la interacción personal, la confianza y la solidaridad necesarias para la ciudadanía. La participación política seria y continuada ayudará a eliminar los prejuicios y las susceptibilidades localistas, sustituyéndolas por la cooperación y el reconocimiento de la interdependencia mutua. Cuando las personas se conviertan en ciudadanos activos, aprenderán o volverán a aprender el significado de la lealtad hacia sus compañeros, mientras que su compromiso con la causa hará más profunda e intensa su valentía y generosidad de espíritu.

Reforzada por la participación política continuada, la *paideia* se consolidará cuando las asambleas municipales atraigan aún a más ciudadanos, acumulen más poder y se propaguen ampliamente en otras municipalidades. Sin embargo, este desarrollo sería solo el comienzo. La implicación responsable en cualquier lucha por la reestructuración social es autoformadora y autopotenciadora. Habiendo experimentado un proceso de educación cívica, las personas que empiecen la creación del movimiento se habrán transformado ellas mismas en seres más maduros políticamente al terminar su trabajo.

LOCALISMO E INTERDEPENDENCIA

En las mentes de muchas personas reflexivas, surgen algunos interrogantes cuando se plantea la perspectiva de una profusión de asambleas municipales salpicando el paisaje, cada una de ellas tomando decisiones de forma autónoma. La democracia directa y la ciudadanía participativa suenan muy bien sobre el papel, admiten, pero el resultado de este tipo de fragmentación no sería probablemente el aumento del poder del pueblo, sino el caos. Cada asamblea intentaría probablemente anteponer sus propios intereses a expensas de las otras.

Además, objetan, las sociedades industriales modernas son demasiado grandes y demasiado complejas como para ser dirigidas por entidades políticas tan pequeñas como pueblos y barrios. Muy particularmente, la vida económica está tan entrelazada y globalizada que difícilmente podría esperarse que las comunidades locales tomasen decisiones fundadas con la eficacia que exigen la producción y el comercio. Por su propia naturaleza, para no colapsarse, nuestras sociedades necesitan de un gobierno a gran escala. El Estado es el instrumento perfecto para este propósito, nos aseguran, pues permite que puedan tomarse decisiones políticas y se apliquen sobre un área extensa.

Incluso los pensadores de inclinación socialista o utopista que deseen reemplazar la actual economía, competitiva y de mercado, por una de tipo cooperativo posiblemente

tengan dudas acerca de la democracia municipal. Objetarán que ninguna municipalidad aislada, aunque sea democrática, sería capaz de resistir por sí sola las presiones de la gran economía y los intereses de clase. Para llegar a una sociedad cooperativa, sostienen, sería indispensable el Estado —es más, un Estado muy poderoso— para reprimir el irrefrenable impulso de las empresas capitalistas por obtener beneficios.

Otros críticos objetarán, además, que las comunidades pequeñas, en virtud de su aislamiento, tienen tendencia a convertirse en provincianas. Incluso en la actual sociedad interconectada, las localidades se autocomplacen en sus costumbres distintivas y características; pero si el alcance de su visión política fuera reducido por debajo de la escala nacional actual, hasta el comparativamente minúsculo ámbito del pueblo o el barrio, es posible que se replegaran en sí mismas a costa de una asociación más amplia. Es posible que se convirtieran en guardianas reaccionarias de costumbres locales que, en realidad, son injustas y discriminatorias. Y es posible que, si estas fueran puestas en duda, se convirtieran en sus defensoras e incluso desarrollaran sentimientos chovinistas. Podría generarse una especie de tribalismo municipal, que amparara en su interior injusticias e incluso tiranías.

Los ciudadanos de una municipalidad chovinista podrían decidir incluso en una asamblea de ciudadanos, democráticamente y por mayoría, que solo los blancos pueden vivir en su comunidad, optar de forma pública por discriminar a la gente de color, excluir de la vida pública a las mujeres o a gais y lesbianas o a cualquier otro grupo. Sin el poder del Estado-nación para hacer cumplir las leyes contra la discriminación, afirmarían estos críticos, los derechos civiles se convertirían en papel mojado. Con frecuencia, en la política norteamericana tradicional han sido las tendencias «descentralizadoras» —que reclaman los «derechos de los estados»—[1] las que han abogado por la supremacía blanca y la exclusión de los negros de la vida política.

1. Se refiere en este caso a los diferentes estados que conforman los Estados Unidos de América. *(N. de los E.)*

Finalmente, aquellos que se oponen al localismo municipalista afirman que los problemas medioambientales no reconocen las fronteras políticas delimitadas por los hombres. Supongamos que un pueblo está vertiendo sus aguas residuales sin tratar a un río del cual las localidades que se hallan más abajo obtienen su agua potable. Este tipo de conflicto debe ser abordado en un ámbito jurídico mayor que el de la municipalidad. Solo el Estado, que se encuentra por encima —nos dicen—, con los instrumentos de coerción que tiene a su disposición, podría impedir que el pueblo que se encuentra más arriba estropee el abastecimiento común de agua.

Más que apelar a esquemas utópicos e irrealizables de democracia directa —concluyen estos diversos argumentos—, la gente que persigue la creación de una sociedad mejor debería trabajar para mejorar el sistema existente, debería intentar aumentar la representación popular en el seno del Estado. Es cierto que el Estado-nación no otorga el poder de tomar decisiones a las personas corrientes —afirman—, pero al menos lo da a sus representantes. En general, aun cuando el Estado sea culpable de algunos abusos, es necesario para prevenir abusos mayores.

Superficialmente, la causa estatista puede parecer convincente. En primer lugar, es verdad que el mundo actual es complejo. Pero la complejidad de la sociedad no es tanta como para que necesite el control del Estado. Gran parte la genera el mismo Estado, así como las formas de empresa capitalista. Eliminando el Estado-nación y el capitalismo se simplificaría enormemente la sociedad, mediante la supresión de sus grandes «complejidades» burocráticas.

En segundo lugar, aunque la discriminación y otras violaciones de los derechos humanos también pueden aparecer en sociedades sin Estado, lo hacen con bastante frecuencia en sociedades con Estado. Los Estados-nación son responsables de abusos que van desde la discriminación racial hasta el *apartheid*, de la esclavitud al genocidio, del trabajo infantil al patriarcalismo y la persecución de las minorías sexuales. Es más, las violaciones de los derechos humanos han sido mayoritariamente perpetradas por Estados.

En el fondo, seguramente es cierto que muchos problemas sociales y medioambientales van más allá de las fronteras municipales, y que ninguna municipalidad puede abordarlos razonablemente por sí sola. Y también lo es que algunas municipalidades pueden tomar una actitud corta de miras y transgredir las libertades de otras. Lo pequeño no es en absoluto necesariamente bello, y la autonomía municipal no garantiza por sí misma que las municipalidades sean ilustradas y libres. Por último, es verdad que la municipalidad es relativamente poco poderosa como para desafiar a las grandes fuerzas sociales: luchando de forma aislada apenas si representará una amenaza para alguien.

Las críticas estatistas son correctas, por lo que se refiere a sus objeciones a este tipo de localismos. Pero, a pesar de que el municipalismo libertario se centra en el aumento del poder político local, no es estrictamente una filosofía localista. Reconoce que es necesario algún tipo de organización transmunicipal si es que los ciudadanos quieren crear y gobernar una sociedad libre y democrática. Un localismo y una descentralización absolutos tendrían consecuencias como mínimo tan indeseables como las evocadas por los estatistas.

Localismo y descentralización

Cuando la mayoría de los actuales pensadores políticos del ecologismo radical se plantean la cuestión de cómo crear una sociedad alternativa, piensan en la simplificación del estilo de vida y en la construcción de hábitats a escala local tan sencillos que se adapten a dicho estilo. Deberíamos abandonar el modelo de consumo insaciable que nos impone hoy esta sociedad, argumentan, y concebirnos a nosotros mismos como miembros de una biorregión: un espacio natural delimitado por una frontera natural, como una línea divisoria de aguas o una cadena montañosa. Tendríamos que reducir el número de bienes que creemos necesitar, y la sociedad debería abandonar la tecnología que presumiblemente está arruinando la naturaleza.

Sobre todo los habitantes de las naciones más ricas, tendrían que disminuir drásticamente su nivel de consumo y desmantelar la base tecnológica de la producción económica.

En lugar de una sociedad de grandes centros comerciales, deberíamos construir una sociedad descentralizada, en la que nuestro propio «hogar», nuestra localidad, fuera lo más autosuficiente que pudiéramos conseguir. Tendríamos que elaborar productos propios utilizando herramientas sencillas, crear cooperativas locales —por ejemplo, de alimentación—, cultivar nuestros propios alimentos en la medida en que nos fuera posible; prescindir del dinero, si fuera factible, y adoptar el trueque o una moneda alternativa. Las comunidades locales autosuficientes podrían ser capaces de sobrevivir por sí mismas, al margen de la corriente principal de la sociedad. De forma gradual, este tipo de comunidades se multiplicaría, creando una sociedad a escala más humana y no perjudicial para el medioambiente.

Esta clase de llamamientos biorregionalistas tienen algunos puntos de coincidencia con el municipalismo libertario, especialmente en sus objeciones a la economía competitiva, al consumo de bienes y a la creación de necesidades artificiales, así como en su deseo de reconstruir la sociedad siguiendo una línea más ecológica. Y ambos, el biorregionalismo y el municipalismo libertario, dan gran importancia a realzar el valor de las localidades y la descentralización de la sociedad.

Pero muchas de estas similitudes son superficiales. Aunque el municipalismo libertario intenta revigorizar el entorno municipal, considera completamente insuficiente la autoconfianza local como principio a través del cual reconstruir la sociedad y nuestra relación con el entorno natural. Ninguna localidad, ni siquiera una que practique la democracia directa, puede bastarse por sí misma. Aunque podemos esforzarnos en descentralizar la producción, la autosuficiencia completa no solo es imposible, sino indeseable. Todos los tipos de municipalidades son interdependientes entre sí —o deberían serlo— y tienen muchos asuntos en común. Las comunidades aisladas jamás deberían ser autónomas en su vida económica. Cualquier comunidad necesita muchos más recursos, más materias

primas de las que puede obtener de sus propias tierras. La interdependencia económica es sencillamente un hecho; no es una consecuencia de la economía competitiva de mercado o del capitalismo, sino una consecuencia de la vida social como tal, al menos desde el Neolítico. Incluso los agricultores y los obreros especializados son interdependientes: los primeros dependen de minas, fábricas y forjas para la producción de arados, azadas, palas, etc.; mientras que los trabajadores especializados necesitan herramientas y materias primas que provienen de una gran variedad de fuentes.

El municipalismo libertario tampoco eliminaría muchas de las tecnologías de producción existentes. Tomemos, por ejemplo, la popular creencia economicista de que la tecnología es la causa de la crisis ecológica. La mayoría de las tecnologías son moralmente neutrales —la energía nuclear de cualquier tipo es una excepción obvia—: no son las tecnologías las que causan la destrucción ecológica sino los órdenes sociales, especialmente el capitalismo, que las usan con fines destructivos. La mayor parte de las tecnologías pueden ser utilizadas tanto para fines nobles como mezquinos; son simplemente un reflejo de las relaciones sociales en las que se encuentran enmarcadas y sus consecuencias.

Con toda seguridad, un objetivo noble para el que se usan hoy muchas tecnologías es la reducción o eliminación del trabajo. Aquellos que abogan por vivir con sencillez, usando solo las tecnologías más simples, parecen no darse cuenta de que si una comunidad «simplificada» intentara producir todo lo que sus habitantes necesitan, usando solo herramientas hechas de forma artesanal y técnicas agrícolas sencillas, sus días estarían repletos de un trabajo agotador, al estilo del que prevalecía antes de la Revolución industrial. Esta clase de tareas no solo hacían envejecer de forma prematura a la gente de la época preindustrial, especialmente a las mujeres, sino que también les dejaba poco tiempo para participar en la vida política.

Por lo tanto, si la gente ha de ser capaz de participar plenamente en la vida política, tal y como se pretende, debe tener una base económica y tecnológica que le proporcione suficiente tiempo libre como para hacerlo. De otro modo, las

exigencias de la supervivencia y la seguridad personal en el ámbito privado prevalecerán sobre la participación política.

Afortunadamente, la creación de una sociedad descentralizada y ecológica no requeriría una vuelta al trabajo oneroso. La ecología social —conjunto de ideas de las que el municipalismo libertario es su dimensión política— reconoce que el enorme crecimiento de las fuerzas productivas en los tiempos modernos ha puesto en cuestión el antiguo problema de la escasez material. Hoy, la tecnología se ha desarrollado lo suficiente como para hacer posible un gran incremento del tiempo libre, mediante la automatización de tareas que antes se llevaban a cabo a través del trabajo humano. Por lo que se refiere a la producción, disponemos de los medios fundamentales para la eliminación del trabajo monótono y penoso. Vivir con seguridad y confort, de manera racional y ecológicamente, y organizar la sociedad para fines sociales, más allá de los meramente privados, está potencialmente al alcance de todos los pueblos del mundo.

Por desgracia, en las sociedades actuales, esa promesa del fin de la escasez y la suficiencia de los medios de vida, o el aumento del tiempo libre, no se ha visto cumplida una vez más, no porque la tecnología sea nociva, sino porque lo es el orden social que hace uso de ella. En la sociedad del presente, la automatización ha comportado frecuentemente más dificultades que tiempo libre: lo normal es que traiga consigo desempleo, colocando a la gente en situación de no poder ganarse la vida, o dedicando largas horas de trabajo a empleos mal pagados. Una comunidad ecológica que eliminase el orden social que crea ambos problemas desarrollaría plenamente el potencial tecnológico para crear una sociedad de la postescasez. Mantendría la mayor parte de la infraestructura tecnológica actual, incluyendo plantas industriales automatizadas —que, como mínimo, serían reconvertidas para que se alimentaran de energías limpias y renovables en lugar de con combustibles fósiles—, y utilizaría la producción para satisfacer las necesidades básicas de la vida. Las máquinas producirían bienes suficientes para satisfacer las necesidades individuales y eliminar la mayor parte del trabajo pesado, de forma que hombres y mujeres tuvieran

suficiente tiempo libre tanto para participar en la vida política como para disfrutar de una vida personal rica y llena de sentido.

Si la capacidad para terminar con la escasez material se ha conseguido parcialmente gracias al desarrollo de la producción, esta potencialidad debería acabar de cumplirse por completo realizando los cambios necesarios en el campo de la distribución. Es decir, no tendría que ser un grupo el que se apropiara de los frutos de las fuerzas productivas y el que los pusiera al alcance del resto del mundo, vendiéndoselos, tal y como ocurre hoy. Al contrario, los frutos de la producción deberían compartirse, ser distribuidos de acuerdo con las necesidades de la gente, guiándose por una actitud de responsabilidad pública a la vez que por la razón.

Compartir implica la existencia de comunicación, tolerancia, ideas rejuvenecedoras, un horizonte social más amplio y de una fertilización intercultural que también ayudaría a prevenir la aparición del chovinismo y el fanatismo. Pero en una sociedad ecológica, el hecho de compartir —una distribución equitativa— no sería solo un principio moral. Para que la promesa de acabar con la escasez se cumpliera, debería ser institucionalizada y adoptar una forma social concreta a través de un amplio principio de cooperación organizada.

Esta emanaría de la interdependencia de las propias municipalidades democratizadas, especialmente por lo que se refiere a su vida económica, a las cuestiones ecológicas y a asuntos de derechos humanos. Es decir, las municipalidades democratizadas no serían únicamente interdependientes, sino que institucionalizarían su interdependencia a través de la democracia directa.

CONFEDERALISMO

El principio amplio de organización política y social que puede institucionalizar la interdependencia y al mismo tiempo conservar el poder de las asambleas municipales, sin recurrir a un Estado, es el confederalismo.

Una confederación es una red en la que varias entidades políticas se asocian para formar un conjunto mayor. A pesar de que en el proceso de confederación se forma una entidad mayor, las comunidades más pequeñas no se disuelven en ella ni desaparecen. Al contrario, mantienen su libertad e identidad y su soberanía incluso cuando se confederan.

En una sociedad ecológica, las municipalidades que han experimentado la democratización —es decir, aquellas cuyas cartas municipales han sido cambiadas para que las asambleas de ciudadanos tengan el poder político supremo dentro de la municipalidad— formarían confederaciones de base regional para dirigir asuntos transmunicipales o regionales. Estas confederaciones institucionalizarían la interdependencia inherente a las comunidades, sin privarlas de su libertad y soberanía.

En lugar de un gobierno central, con una asamblea legislativa que vota para aprobar o rechazar leyes, una confederación acostumbra a verse encarnada en un congreso de delegados que coordina las políticas y prácticas de las comunidades asociadas. En un gobierno municipalista libertario, las localidades darían forma a estas confederaciones enviando a sus delegados. Estos

no serían representantes, es decir, su finalidad no sería establecer políticas o leyes de la forma que ellos imaginaran beneficiosa para los demás, en nombre de los supuestamente ignorantes miembros de su comunidad. En vez de eso, serían nombrados por la gente de su asamblea municipal para llevar a cabo sus deseos.

Las funciones de los delegados consistirían en transmitir los anhelos de la municipalidad a escala federal. Junto con los otros delegados de la confederación, coordinarían políticas para alcanzar aquellos objetivos comunes que las diferentes comunidades hubieran acordado, y decidirían sobre las diferencias que pudieran surgir entre ellas. Todos los delegados serían responsables ante las asambleas que los hayan elegido.

Confederaciones en la historia

Debe remarcarse que las estructuras confederales no constituyen una novedad histórica. Al contrario, las primeras ciudades, al principio de la historia escrita, establecieron asociaciones confederales, como en el caso de las sociedades mediterráneas antiguas y de las europeas medievales. Al inicio de los tiempos modernos, estas confederaciones adquirieron notable importancia como la principal y más viable alternativa al Estado-nación, antes de que este adquiriese el predominio que tiene hoy.

Cuando las ciudades quisieron resistir a los abusos del Estado, con frecuencia lo hicieron uniéndose para formar confederaciones. En el capítulo 5, hemos visto diversos ejemplos de urbes que formaron ligas y confederaciones; pero todavía no hemos mencionado dos casos importantes: Suiza y Castilla, en España.

Hoy en día, Suiza parece una anomalía entre los relativamente más unitarios Estados-nación de Europa, porque todavía es una confederación. Pero en los primeros tiempos, especialmente en la Europa central, las confederaciones eran la norma y los Estados la anomalía. En los siglos XIII y XIV, abundaban las confederaciones, como las ligas Renana y Suaba. Tan solo

Suiza mantuvo la mayor parte de esta antigua orientación confederal. Mientras que sus vecinos experimentaron un proceso de centralización gradual hasta convertirse en Estados más modernos, la estructura de gobierno en Suiza es todavía hoy relativamente descentralizada, constituida por veintidós cantones, que conservan todavía bastante autonomía respecto al ámbito federal; por su parte, los tres mil municipios tienen aún cierta autonomía respecto a los cantones en los que se encuentran.

Pero, en la actualidad, Suiza tiene también muchas características de Estado, además de actitudes, instituciones y rasgos sociales que no son nada modélicos. El confederalismo suizo es mucho más interesante históricamente. De forma sorprendente, en el territorio más al este del país —llamado Raetia por los romanos y que actualmente es el cantón de Graubünden—, las comunas suizas formaron confederaciones para asegurar el bienestar y la seguridad colectivos. A principios del siglo XVI, allí coexistían tres ligas confederales: Gotteshausbund, Oberbund o Grauer Bund y Zehngerichtenbund. En 1524, estas tres ligas se aliaron para formar el Estado Libre de las Tres Ligas que, a pesar de la denominación de «Estado», era una confederación, que duró casi tres siglos, hasta que Napoleón la obligó a entrar en la Confederación Suiza, en 1803.

Las tres ligas que la componían estaban formadas por comunas extraordinariamente democráticas y libres. La soberanía final en el Estado Libre estaba depositada en las comunas, que celebraban reuniones parecidas a las de las «asambleas municipales» y apoyaban o se oponían mediante referéndum a las propuestas concretas de actuación. Controlaban sus propios asuntos judiciales y económicos, así como la policía local y las fuerzas militares. Y funcionaban siguiendo una orientación comunista, utilizando los recursos locales de una manera que se aproximaba a la propiedad colectiva. Así, por ejemplo, gozaban del derecho de pacer el ganado comunalmente. En una economía pastoril, un apacentamiento comunal como el que practicaban equivalía a invalidar la propiedad privada y negar la posesión privada de la tierra.

El único «gobierno» central en la confederación del Estado Libre era una comisión formada por las respectivas cabezas de

cada una de las tres ligas y una asamblea electiva, que proponían conjuntamente los referéndums y llevaban a cabo la voluntad de las comunas. Los comisionados tenían derecho a dirigir los asuntos externos y a prevenir que las ligas establecieran alianzas exteriores con otras por separado. Pero eran las propias comunas las que decidían sobre las cuestiones de guerra y paz, así como sobre los asuntos locales.

De esta manera, el «gobierno» central no tenía casi poder, mientras que las comunas —es decir, los propios ciudadanos en asamblea— tenían mucho. En efecto, los comisionados eran sencillamente servidores del pueblo. Al final, perdieron en favor de las comunas incluso el poder de dirigir la diplomacia y realizar tratados. En general, la historia de Raetia en estos tres siglos es un testimonio notable de la capacidad de las comunidades con democracia directa de gobernarse a sí mismas en una unión confederal.[1]

En la Castilla del siglo XVI el confederalismo formaba parte de una lucha revolucionaria. En el año 1520, el ayuntamiento de Toledo hizo un llamamiento a todas las ciudades representadas en las Cortes, para establecer un frente común contra el Gobierno real que, en su política de impuestos, había introducido un cambio desfavorable para ellas. Ciudad tras ciudad, en Castilla se produjo una revuelta a gran escala. Las poblaciones organizaron milicias civiles y democratizaron sus gobiernos municipales.

Se formó una junta nacional, el equivalente a un consejo confederal, con delegados de todas las ciudades con representación en las Cortes, constituyendo un poder dual en oposición a la administración real. Reuniendo un ejército de ciudadanos y añadiéndole soldados profesionales, esta junta comunera obtuvo victorias militares que estuvieron a punto de conseguir reemplazar al Estado monárquico por una confederación municipal.

Los objetivos concretos del movimiento comunero eran la democracia municipal y unas Cortes formadas por delegaciones de

1. Para un magnífico relato de esta historia, véase Benjamin Barber: *The Death of Comunal Liberty: A History of Freedom in a Suiss Mountain Canton*, Princeton University Press, Princeton, 1974.

las ciudades, que limitasen en gran medida la autoridad real. Los llamados *artículos de Valladolid* del movimiento, reclamaban que los delegados a Cortes fueran escogidos con el consentimiento de las parroquias —es decir, por asambleas del pueblo— en vez de por los ayuntamientos. Estos delegados, a su vez, estarían limitados por el mandato de sus electores y estarían obligados a seguir las instrucciones de sus ciudades de origen. Se suponía que las Cortes se reunirían de forma regular y tratarían todos los asuntos conflictivos antes de concluir sus sesiones.[2]

Si estas peticiones se hubieran visto cumplidas, Castilla habría asistido al surgimiento de una democracia local de base muy amplia, enraizada profundamente en los barrios de las ciudades y en los pueblos. Después de un duro conflicto, que incluyó el sitio de la ciudad de Toledo, el Estado se impuso a la confederación cuando el rey derrotó militarmente a los comuneros.

Organización confederal

En una sociedad ecológica, las asambleas municipales con democracia directa elegirían a sus delegados para que les sirvieran en un consejo confederal. Este tomaría la forma de un congreso de delegados de las diferentes asambleas municipales. Como la comisión en el ejemplo suizo, el consejo tendría poco poder por sí mismo y simplemente llevaría a cabo la voluntad de las municipalidades.

Además, los delegados recibirían órdenes estrictas de votar de acuerdo con los dictámenes de sus municipalidades de origen, que les darían instrucciones rigurosas por escrito. No tendrían permiso para tomar decisiones políticas sin directivas específicas de su municipalidad. Completamente responsables

2. Véase Manuel Castells: *The City and tbe Grassroots. A Cross-Cultural Theory of Urban Social Movements*, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles, 1983, cap. 2.

ante las asambleas de ciudadanos, los delegados podrían ser revocados en caso de que violaran su mandato.

Más que tomar decisiones políticas por sí mismo, el consejo confederal existiría principalmente con propósitos administrativos, es decir, con el objetivo de coordinar y ejecutar las políticas formuladas por las asambleas.

Hacer política frente a administrar

Para el municipalismo libertario es fundamental la distinción entre el hecho de hacer política y la ejecución de esta política; entre hacer política y administrar. A escala municipal, los ciudadanos en sus asambleas democráticas harían política: deliberarían sobre las diferentes líneas de acción posibles frente a un tema en particular y decidirían cuál de ellas seguir. Supongamos que una asamblea estuviera debatiendo si construir una carretera. Después de sopesar los pros y los contras de su construcción, es posible que los ciudadanos votasen que es necesaria. Su decisión de construirla sería un ejemplo de hacer política.

La carretera podría construirse por varias rutas distintas. Los ingenieros de la comunidad trazarían proyectos para las diferentes alternativas, resolviendo cualquier problema técnico que posiblemente surgiera en cada uno de ellos y presentando entonces dichos proyectos a la asamblea. Allí, los ingenieros expondrían las propuestas frente a los ciudadanos, explicándoles cada una de ellas claramente. Pocos individuos de la comunidad sabrían realmente cómo construir una carretera, pero no sería necesario que tuvieran este tipo de conocimientos técnicos. Tan solo sería necesario que entendieran las explicaciones y las diferencias entre los proyectos.

Más importante aún, los ingenieros no deberían ser quienes decidieran qué carretera construir —excepto en su condición de ciudadanos—. Funcionarían simplemente como panel de expertos. Después de debatir las ventajas e inconvenientes de cada plan, serían los ciudadanos —incluyendo

los expertos en su calidad de ciudadanos— quienes escogerían. Esta elección es otro ejemplo de lo que sería hacer política.

Finalmente, tendría que construirse la carretera. A diferencia de las otras partes del proceso, la construcción de la carretera sería estrictamente una responsabilidad administrativa: no necesitaría de ninguna deliberación ni votación alguna. Los constructores de la carretera ejecutarían la decisión tomada por la asamblea, construyéndola de acuerdo al proyecto escogido. Este proceso de ejecución estrictamente técnico es un ejemplo de administración que no implica hacer política.

En un gobierno municipalista libertario, igual que en el mundo actual, muchas decisiones requerirían que aquellos que las tomaran tuvieran en consideración una multitud difícil y compleja de actores. Pero, tanto entonces como ahora, el conocimiento técnico por lo general no es necesario para tomar decisiones políticas. Pocos parlamentarios serían hoy capaces de diseñar una planta nuclear, ni tan solo de explicar cómo funciona, pero esto no es óbice para que tomen decisiones políticas sobre el uso de la energía nuclear. En una sociedad municipalista libertaria, el conocimiento necesario estaría diseminado entre la ciudadanía tan ampliamente como fuera posible. Los temas técnicos deberían presentarse de forma clara y accesible, para que las personas comunes con una capacidad de comprensión razonable pudieran tomar decisiones políticas acerca de ellos. Garantizando que todos los asuntos relacionados con la política están dentro de la esfera de lo razonable, los ciudadanos capaces ayudarían a mantener una clara e institucionalizada distinción entre hacer política y administrar, haciendo factible de este modo la democracia directa.

Karl Marx, en su análisis de la Comuna de París de 1871, perjudicó considerablemente a la teoría social radical, cuando celebró el hecho de que los administradores de la Comuna tuvieran, a la vez, la delegación de hacer política y la de ejecutarla. De hecho, esta unión de ambas funciones fue realmente un gran defecto de ese órgano. Cuando los administradores son a la vez quienes toman decisiones políticas, se colocan los

cimientos de un Estado: una élite que está en proceso de usurpar el poder de los ciudadanos.

Como ya vimos, en los primeros períodos de la colonia de la Bahía de Massachusetts, las juntas electas, que *a priori* tenían que realizar tan solo funciones administrativas, en realidad tomaban también decisiones políticas, atribuyéndose poderes que pertenecían legítimamente a las asambleas municipales. Cuando este tipo de cargos administrativos tienen licencia para funcionar fuera del escrutinio público, pueden tomar decisiones políticas de forma subrepticia y encubrirlas como asuntos administrativos o de carácter «práctico». Articulando y conservando la distinción entre las dos funciones se asegurará, tanto como es humanamente posible, que los administradores tomen únicamente decisiones administrativas y no políticas.

Referéndums confederales

En esta ciudad nueva, tal y como aquí se concibe, hacer política sería privilegio exclusivo de las asambleas municipales de ciudadanos libres, que votarían en democracia directa. Las funciones del consejo confederal serían puramente administrativas y de coordinación, y llevarían a cabo las políticas que las municipalidades hubieran adoptado.

Uno de los procesos que el consejo de la confederación coordinaría serían las votaciones en toda esa confederación. Supongamos otra vez que una comunidad perteneciente a ella estuviera causando daños ecológicos vertiendo sus aguas residuales al río o violando los derechos humanos al excluir a personas por motivos raciales. Una o más de las comunidades podrían proponer que todas las municipalidades votasen sobre si esa comunidad podía continuar con su práctica. El consejo de la confederación coordinaría un referéndum confederal en el que, si así lo decidieran, las municipalidades podrían decidir que esa comunidad en concreto abandonara su práctica.

La votación, por mayoría, se contaría por el voto popular, no por jurisdicciones municipales: es decir, cada delegado al consejo confederal llevaría el número de votos afirmativos y negativos de su municipalidad. El total de votos de todos los ciudadanos de todas las municipalidades de la confederación se sumaría para determinar el resultado final.

Este tipo de proceso no representaría una negación de la democracia, sino la afirmación de un acuerdo compartido por la mayoría de ciudadanos de la confederación de que la integridad ecológica de una región o los derechos humanos deben ser respetados. No sería el consejo confederal el que tomase esta decisión, sino la mayoría acumulada de todos los integrantes de todas las asambleas, concebida globalmente como una gran comunidad que expresa su deseo a través de la confederación.

En muchos casos, el referéndum no necesitaría de una pregunta a la que responder sí o no. En los referéndums actuales llevados a cabo por y para el Estado-nación, la gente tiene opciones muy limitadas: puede votar sí o no en función de cómo haya sido formulada la pregunta de antemano. Pero en la confederación de municipalidades es posible que una asamblea, durante su debate y deliberación, decida que no le gusta ninguna de las opciones y prefiera formular una propia. En este caso, las municipalidades confederadas podrían escoger libremente entre una gama de opciones presentadas, en vez de votar si aceptan o rechazan una concreta.

La supremacía de la asamblea

Del mismo modo que las municipalidades tendrían el poder de impedir a una municipalidad concreta infligir un daño moral o físico a sus propios miembros o a otros pueblos o ciudades, tendrían también el poder final dentro de la confederación. Serían ellas, de forma colectiva, las únicas soberanas para determinar la política.

El principio de la soberanía de la asamblea es lo que diferencia el estatismo de la propuesta del municipalismo libertario. Un partido radical, anticapitalista, que tomara el aparato ya existente del Estado-nación, pero luego solo se limitara a reconstruir otro Estado, podría perfectamente abolir la propiedad privada y asumir los medios de producción, pero este tipo de Estado no constituiría una democracia directa. Sin duda, su poder sobre la gente crecería y, si la experiencia reciente sirve de referencia, lo abarcaría todo, reforzando con el poder económico su fuerza como Estado. Desarrollaría con toda probabilidad una gran burocracia para administrar su control global. Sea cual fuera su nivel de éxito en la restricción del capitalismo, esta trayectoria estatista ya ha demostrado ser desastrosa.

En cambio, una confederación de municipios formada conscientemente para dar cabida a las interdependencias estaría basada en la plena responsabilidad de los delegados confederales, en el derecho a destituir y confirmar mandatos. Como tal, la confederación uniría la toma de decisiones democrática y municipal con la administración transmunicipal. Más significativamente, la confederación de municipalidades podría cumplir con el viejo sueño de los antiguos movimientos revolucionarios de alcanzar «la Comuna de comunas».

UNA ECONOMÍA MUNICIPALIZADA

El movimiento para crear una sociedad municipalista libertaria se enfrentará con muchos adversarios sociales a medida que crezca y se propague a zonas más amplias. Uno de estos adversarios es, por supuesto, el Estado-nación, una estructura coactiva de poder que sustituye a la democracia directa por un sistema de élites y masas, y que aún tiene el descaro de calificarse a sí misma de democrática. Otro enemigo es la urbanización, esa deformación de la ciudad que, además, destruye el ámbito político, reemplazando la urbe y la comunidad por la megalópolis. Otro enemigo más es la jerarquía, las diferentes divisiones institucionalizadas de la humanidad según género, raza, estirpe, edad y posición, por las cuales un grupo está dotado del derecho a dominar a los demás, recurriendo con frecuencia a una mitologizada superioridad biológica como justificación.

Pero quizás el enemigo más peligroso e intratable es enteramente de otro tipo. Este enemigo es el capitalismo en sí mismo y la devastación social que ha producido en las sociedades humanas de todo el mundo.

En la actualidad, a mucha gente le parecerá incongruente hablar del capitalismo como algo opuesto a un buen nivel de vida y, mucho más, referirse a él como causa de devastación. Después de todo, al final de la guerra fría, la caída de la Unión Soviética supuestamente demostró que cualquier búsqueda de

una alternativa socialista o comunista al capitalismo era un camino peligroso, que conduciría de forma inevitable al totalitarismo y a la ruina medioambiental. Según esta opinión, el capitalismo ha salido triunfante de la lucha histórica entre el mercado «libre» y sus enemigos; por consiguiente, es moralmente correcto.

Esta actitud es, en sí misma, una muestra del alcance del problema al que se enfrenta el movimiento municipalista libertario. El capitalismo se percibe hoy cada vez más como sinónimo de «la economía», tal y como Marx temió que sería; es decir, como el tipo de economía que mejor se aviene con la naturaleza humana, tan natural a la actividad humana como comer y respirar, porque pone de manifiesto un impulso humano supuestamente «natural»: el de crecer, competir y ganar. Tan contundente ha sido para muchas mentes la victoria del capitalismo sobre todas las alternativas que los defensores del mercado ya no se sienten obligados por más tiempo a inventar discursos en su defensa, tal y como, por ejemplo, hicieron los darwinistas sociales en la generación anterior. Para el capitalismo, es evidente que él mismo es el orden económico «natural» y, aplicando esta lógica, lo mismo sucede con su integridad ética.

Sin embargo, un sistema difícilmente es ético cuando permite a unos pocos vivir con los máximos privilegios y comodidades gracias a la explotación del trabajo de otros; si necesita que estos otros, junto con sus cónyuges, trabajen cada vez más horas a cambio de una remuneración siempre menor; si exige que todos trabajen cada día para su sustento y luego fracasa a la hora de crear empleo para todos —o lo hace accesible sobre todo para aquellos que están dispuestos a hacerlo por salarios inadecuados—. Los ecologistas sociales sostendrían que el propio sistema de salarios, por no hablar de la reducción de los seres humanos a meros trabajadores, es inmoral. Además, una sociedad difícilmente es ética si hace de la alimentación, la vivienda y la sanidad privilegios de la riqueza, en lugar de prerrogativas para los miembros de la comunidad, o si reduce las aspiraciones de la vida a la mera supervivencia, en lugar de alentar el sentido y la sensibilidad individuales y la consecución de libertades

sociales positivas. Estas condiciones inmorales son las secuelas del capitalismo incluso en los países hoy más ricos, y no digamos ya en los más pobres.

Sin duda, el mercado existía ya en épocas anteriores de la historia de Occidente, pero en esos tiempos era dispar y marginal, consistía en bolsas de comercio diseminadas en los intersticios de una sociedad cuyos valores y tradiciones, por otro lado, no eran economicistas en su mayor parte en el sentido contemporáneo. Sin duda, en las sociedades precapitalistas los trabajadores eran explotados. Como hemos visto, antes de la llegada de tecnologías productivas más sofisticadas, no solo existía el trabajo duro, sino que habitualmente era muy pesado. Las tiranías feudales y eclesiásticas también aplastaban el espíritu humano.

A pesar de todo, incluso las formas de vida feudales y de la antigüedad tenían por base integral tradiciones y costumbres comunales que enriquecían la vida y podían proporcionar a los individuos un cierto sustento físico y emocional. Aun cuando la gente estuviera ocupada en una actividad ardua, su trabajo no estaba reducido a un artículo o a una capacidad que tenía simplemente un valor de intercambio; ni su entorno estaba estructurado en términos de comprar y vender. El mercado y sus valores, además, estaban aislados en el interior de áreas limitadas de la vida social. Las buenas costumbres precapitalistas de ayuda mutua y responsabilidad moral brindaban refugio de la permuta y el trueque y, cuando era preciso, un cierto grado de resistencia en su contra. Incluso tan recientemente como a mediados del siglo XX, el capitalismo era tan solo un componente —a pesar de que fuera uno básico— de muchas relaciones sociales en Europa y Norteamérica. Aún era posible encontrar un refugio en las formaciones sociales y políticas precapitalistas, incluyendo una vida comunitaria que en esencia mantenía ocupaciones y costumbres que no formaban parte del mercado.

Pero hoy el capitalismo está penetrando y colonizando incluso estas áreas de la sociedad, antes situadas fuera del mercado. Hoy la gente es valorada esencialmente por su participación en el sistema capitalista, es decir, por su productividad económica y su poder adquisitivo, más que por su aportación a

la civilización o por su servicio a la comunidad, o incluso por su honradez moral. Las relaciones mercantiles, la competición y el lucro como valor se están infiltrando a través de todos los poros de la sociedad en las relaciones familiares, educativas, personales e incluso espirituales, dando como resultado no solo una economía capitalista sino también una sociedad capitalista. Allí donde los artículos de consumo son tan omnipresentes, el capitalismo puede percibirse perfectamente como algo «natural».

No es un accidente que la mercantilización haya arraigado tan profundamente y sea tan omnipresente. El sistema capitalista se ha extendido porque está organizado conforme a una ley de «crecimiento o muerte», un imperativo de competencia y expansión que obliga a las empresas a rivalizar por la consecución de beneficios cada vez mayores. La mercantilización de cada vez más aspectos de la vida, que ha alcanzado en nuestros días unas proporciones extraordinarias, es tan solo un resultado de este proceso competitivo. La economía de mercado está entrelazando la vida económica con la intención de generar cada vez más beneficios para los propietarios del capital, de una manera cada vez más estrecha en términos globales, buscando mano de obra barata y gobiernos autoritarios amigos, dispuestos a disciplinar el proceso laboral. Lejos de contener la expansión capitalista, los Estados-nación facilitan sus operaciones, llevando a cabo sus deseos y atendiendo a sus imperativos. Conducido por esta dinámica de «crecer o morir», el capitalismo está separando las sociedades humanas y el medio natural, transformando a las personas en trabajadores desgraciados, la tierra en un desierto y volviendo el planeta cada vez menos acogedor para las formas de vida complejas.

Las cooperativas

Aterrados por esta tendencia, actualmente muchos libertarios y personas ecológicamente sensibilizadas se muestran partidarios de acabar con las grandes empresas y reemplazarlas por

unidades económicas alternativas más pequeñas. Su propósito es, comprensiblemente, reducir la escala de la vida económica y disminuir el peaje que hacen pagar a la gente y el medioambiente este tipo de compañías agresivas. Las estructuras alternativas que propugnan varía, pero por lo general es algún tipo de emprendimiento de propiedad y funcionamiento colectivo. Puede ser una cooperativa de productores u otro tipo de fórmula controlada por los trabajadores, como las empresas colectivizadas y autogestionadas propugnadas por los anarcosindicalistas. O puede ser una cooperativa de compradores, por ejemplo de alimentación, tal como promueven muchos ecologistas. Pero cualquiera que sea su forma concreta, aquellos que lo proponen lo hacen con la intención de crear una sociedad alternativa y cooperativa, para reducir la vida económica a una escala humana, depositándola directamente en manos de las personas que se encuentran vitalmente concernidas por ella.

Desafortunadamente, el mercado competitivo vuelve difícil que cualquiera de estas alternativas permanezcan como tales durante mucho tiempo. Durante ciento setenta y tantos años, desde que se hicieron los primeros ensayos de cooperativas socialistas en Europa, aquellas se han visto obligadas a adaptarse a los dictados del mercado, independientemente de las intenciones de sus fundadores y defensores.

Este proceso de adaptación ha seguido un modelo bastante estándar. Primero, una cooperativa se ve atrapada en la red de contratos y gestiones típica de todas las empresas. Se encuentran entonces con que sus competidores de carácter estrictamente comercial ofrecen los mismos productos que ellos, pero a precios más bajos. Como cualquier empresa, la cooperativa comprueba que, si quiere mantenerse en el negocio, debe competir bajando sus precios para captar clientes. Una forma de reducir precios es crecer en tamaño, para sacar provecho del ahorro de costes. De esa manera, el crecimiento se convierte en algo necesario para la cooperativa: es decir, también debe «crecer o morir».

En poco tiempo, incluso la cooperativa más motivada se enfrenta a la disyuntiva de absorber a sus competidores, malvender sus productos o cerrar. Al final, si quiere sobrevivir, tendrá que

buscar los beneficios a costa de sacrificar valores humanos, a pesar de que declarar públicamente la defensa de dichos valores también pueda funcionar como una estrategia de mercado efectiva. Gradualmente, los imperativos de la competencia reconducirán a la cooperativa hacia una empresa capitalista, a pesar de que su propiedad y dirección sean colectivas. Esta tendencia tuvo lugar incluso bajo las circunstancias revolucionarias de España en 1936, cuando las compañías de las que se habían hecho cargo los obreros sindicalistas, con propósitos idealistas, terminaron compitiendo entre ellas por las materias primas y los recursos, y pasaron a ser controladas por burocracias sindicales o por el Estado.[1]

De esta forma, incluso los ensayos cooperativistas mejor intencionados acaban cayendo, lamentablemente, en el codicioso abrazo del capitalismo. De las que han durado más de dos o tres años bajo la presión de la competencia, la gran mayoría se han transformado en negocios corrientes, o bien han sucumbido víctimas de las fuerzas del mercado regulado por la competencia. Lo que decididamente no han hecho es convertirse en más democráticas, ni mucho menos han supuesto una amenaza para el sistema capitalista. Incluso la célebre cooperativa de Mondragón,[2] en Euskadi, se está adaptando a los imperativos mercantiles.

A pesar de su pobre historial como fuerza para el cambio social, las cooperativas poseen todavía atractivo para muchas personas bienintencionadas, que continúan contemplándolas como una alternativa viable al capitalismo. Aunque indiscutiblemente la cooperación es una parte indispensable de la solución, las cooperativas por sí solas son insuficientes para desafiar al sistema capitalista.

---

1. Murray Bookchin explica estos hechos con más profundidad en la entrevista que puede encontrarse al final del libro.
2. Cabe apuntar aquí que, muchos años después de la primera edición de este libro, el que fuera buque insignia del cooperativismo vasco pasó a denominarse Mondragón Corporation *[sic]*, que agrupa a «268 empresas y cooperativas», entre ellas la cadena de supermercados Eroski o la multinacional Ulma, que tiene sedes en diferentes países europeos en negocios como logística y distribución, materiales de construcción, maquinaria o ingeniería. *(N. de la E.)*

La propiedad pública

Cualquier unidad económica de propiedad privada, tanto si está gestionada de forma cooperativa como por directivos, tanto si sus propietarios son los trabajadores como si son los accionistas, no es tan solo susceptible de asimilación por el sistema capitalista, sino que, con el tiempo, será asimilada tanto si a sus integrantes les gusta como si no. Mientras exista el capitalismo, la competencia exigirá siempre a las empresas buscar costes menores —incluido el coste del trabajo—, mayores mercados y ventajas sobre los competidores para maximizar sus beneficios. Tenderán todavía más a valorar a los seres humanos por sus niveles de productividad y consumo, antes que por cualquier otro criterio.

Si vamos a crear una sociedad alternativa y cooperativa, la persecución del beneficio debe ser contenida o, mejor aún, eliminada. Dado que las unidades económicas son incapaces de refrenar la búsqueda de su propio beneficio por sí solas, deben supeditarse al control externo. De esa manera, una unidad económica que se forme para evitar la asimilación debe existir en un contexto social que restrinja externamente la persecución de ganancias, debe estar enclavada en una comunidad mayor, que mantenga el poder de frenar, no solo la búsqueda de beneficios de una empresa en particular, sino de controlar la vida económica en general.

Ningún contexto social en el que se tolere la existencia del capitalismo restringirá con éxito la búsqueda de beneficios. Los imperativos expansionistas del capitalismo intentarán siempre subvertir los controles externos, competirán y presionarán para expandirse. El hecho es que, sobre la base del análisis anterior, la única solución es eliminar el capitalismo. El sistema actual debe ser reemplazado por un orden que tenga tanto el deseo como la capacidad de restringir o eliminar la búsqueda de ganancias, en favor de los valores, prácticas e instituciones humanistas.

Este tipo de sociedad debe «poseer» en ella misma las unidades económicas. Es decir, debe ser una sociedad en la que la

propiedad socialmente significativa —los medios de producción— esté bajo control público o, en la medida en que la propiedad todavía exista, esta sea pública. El concepto de *propiedad pública* no es popular actualmente. Su historia reciente ha sido absolutamente funesta, de forma muy notable en la antigua Unión Soviética. Pero en ese caso y en otros similares, en los cuales la propiedad ha sido nacionalizada, *propiedad pública* es un denominación inapropiada. La *nacionalización* significa propiedad del Estado-nación. La propiedad del Estado no es una propiedad pública porque el Estado, como hemos visto, no es el pueblo en sí mismo, sino una estructura de élite colocada sobre el pueblo. La propiedad pública entendida como nacionalización de la propiedad no otorga al pueblo control sobre la vida económica; tan solo fortalece el poder del Estado con más poder económico.

El Estado soviético, por ejemplo, se hizo cargo de los medios de producción y los utilizó como vía para incrementar su poder, pero dejó intactas las estructuras jerárquicas de autoridad. La mayor parte de la gente tenía muy poco o ningún poder para tomar decisiones sobre su propia vida económica. Llamar *propiedad pública* a este tipo de nacionalización es tan confuso, y por supuesto tan fraudulento, como llamar *política* al arte de gobernar o llamar *democracia* a una república burguesa. La propiedad pública real no es del Estado; sería la propiedad del pueblo en sí mismo, en sus comunidades.

La municipalización de la economía

El municipalismo libertario propone una forma de propiedad pública que es realmente pública. La política económica que plantea como alternativa no se basa en la propiedad privada ni en la dispersión en pequeños colectivos ni en la nacionalización, sino más bien en la municipalización, es decir, en someterla a la «propiedad» y el control de la comunidad.

Esta *municipalización de la economía* significa la «posesión» y la dirección por parte de los ciudadanos de la comunidad tanto

de la tierra como de las industrias, que ya no serían gestionadas de forma privada, sino puestas bajo el completo control de los ciudadanos en sus asambleas. Las personas se convertirían en las «propietarias» colectivas de los recursos económicos de su comunidad, y formularían y aprobarían la política económica para aquella. Serían ellas, y no los burócratas o los capitalistas, las que tomarían las decisiones respecto a la vida económica.

Los ciudadanos tomarían estas decisiones independientemente de su profesión y lugar de trabajo, puesto que, a fin de cuentas, las resoluciones afectarían a la totalidad de la vida económica comunitaria. Aquellos que trabajaran en una fábrica participarían formulando políticas no tan solo para esa fábrica, sino también para las otras o para las granjas. Participarían en la toma de decisiones no como obreros, campesinos, técnicos, ingenieros o profesionales, sino como ciudadanos. Las resoluciones que tomaran estarían guiadas por las necesidades de la comunidad en su conjunto, no por las de una empresa, profesión o sector comercial concreto; servirían a los intereses de la comunidad.

Durante mucho tiempo, en la historia del pensamiento político se ha sobreentendido que ni la democracia ni la libertad política pueden existir en una sociedad donde hay enormes desigualdades de riqueza y de ganancias. Aristóteles sabía, como sabía Thomas Jefferson, que el gobierno popular no podría sostenerse allí donde los recursos estuvieran distribuidos de forma muy dispar. Sin un firme igualitarismo económico, cualquier tipo de democracia sería muy probablemente efímera, dando lugar, más tarde o más temprano, a la oligarquía o al despotismo.

Jefferson previó que una igualdad universal y generalizada sería necesaria incluso para que la república norteamericana pudiera perdurar. Sin embargo, no mucho tiempo después de su muerte, la relativa igualdad económica de su tiempo había empezado a ceder a la concentración de poder económico privado. En la actualidad, los desequilibrios de riqueza y renta en Estados Unidos son tan grandes que incluso el futuro de la mascarada «democrática» a escala nacional está siendo cuestionado, por no hablar de la realidad potencial de la

democracia de ámbito municipal. La desigualdad económica amenaza con mofarse del ideal ateniense del ciudadano políticamente soberano que puede dar una opinión razonable en los asuntos públicos, porque él o ella están materialmente libres de necesidades y de clientelismo.

En una sociedad anarquista racional, los desequilibrios económicos se eliminarían devolviendo la riqueza, la propiedad privada y los medios de producción a la municipalidad. A través de la municipalización de la economía, la riqueza de las clases propietarias sería expropiada por la gente corriente y depositada en manos de la comunidad para ser usada en beneficio de todos.

La vida económica como tal sería absorbida por la comunidad y puesta bajo el control del ámbito político, el cual asumiría la toma de decisiones económicas como una parte de los asuntos públicos en manos de la asamblea. Ni las fábricas ni la tierra podrían convertirse nunca más en unidades separadas, competitivas, con sus propios intereses.

Las resoluciones de la asamblea, debe suponerse, estarían guiadas por pautas racionales y ecológicas. Por supuesto, la economía se transformaría en una economía ética. Los conceptos clásicos de *límite* y *equilibrio* reemplazarían a los imperativos capitalistas de *expansión* y *competencia en busca del beneficio*. La comunidad valoraría a las personas por sus aportaciones positivas a la vida comunitaria, no por su capacidad de producción o consumo. Actuando a través de sus asambleas, los ciudadanos impedirían consciente y deliberadamente a las organizaciones económicas seguir los imperativos capitalistas de persecución del beneficio en lugar de los principios éticos de cooperación y distribución.

La asamblea tomaría decisiones no solo sobre la producción, sino también sobre la distribución de los medios de vida materiales, satisfaciendo la promesa de poner fin a la escasez. El lema «cada uno según su capacidad y a cada uno según sus necesidades» —la reclamación de todos los movimientos comunistas del siglo XIX— se convertiría en una práctica real, una responsabilidad institucionalizada del ámbito político. Cada persona en la comunidad tendría acceso a los medios de vida,

independientemente del trabajo que él o ella fueran capaces de realizar; la comunidad vería que existe entre todos los ciudadanos una igualdad económica a grandes rasgos, basada en criterios de necesidad definidos sobre una base ética y racional. A una escala geográfica más amplia, la vida económica sería controlada por la confederación de municipios. Los bienes expropiados a las clases propietarias serían redistribuidos no solo dentro de cada municipio, sino entre todas las localidades de la región. En el ámbito confederal, cada municipio compartiría sus recursos con los demás, y se tomarían decisiones sobre producción y distribución. Si uno intentase sacar provecho a costa de otros, el resto de municipios confederados tendrían derecho a impedírselo. Se originaría una profunda politización de la economía que acabaría extendiendo la ética económica a una amplia escala regional.

PODER DUAL

El «sentimiento de poder» es una sensación muy ambicionada: se encuentra detrás de muchos grupos religiosos, psicoterapéuticos e incluso, en algunas ocasiones, de los grupos políticos actuales. Tras participar en determinadas actividades, es posible que los miembros de un colectivo adviertan con entusiasmo que estos les han hecho «sentirse con poder»; los integrantes de un grupo espiritual, por ejemplo, pueden decir que se «sienten con poder» tras participar en una ceremonia religiosa; así pueden llegar a sentirse también quienes acuden a grupos terapéuticos después de hablar allí sobre sus adicciones; los miembros de determinado colectivo después de poner de manifiesto su rabia en alguna acción de protesta; los individuos que utilizan las panaceas de la autoayuda espiritual tras salmodiarse «afirmaciones» a sí mismos o después de recostarse, cerrando los ojos, y soñar despiertos mediante ejercicios de «fantasía guiada».

El poder, sin embargo, no puede obtenerse soñando despiertos ni por medio de rituales, ni siquiera a través de acciones directas cuyo objetivo está limitado simplemente a protestar. Con tales prácticas, puede conseguirse una sensación placentera o incluso un aparente «sentimiento» de poder, pero seguro que no se obtendrán poder social o político reales.

El poder no es simplemente un sentimiento espiritual o psicológico. Es una realidad social sólida y tangible y debe ser

concebida como tal; la fuerza y la violencia ejercidas hoy por los Estados-nación y por las grandes corporaciones son precisamente los fundamentos del poder institucional, respaldado por la policía, los tribunales y los ejércitos. Ignorar la base real del poder es decir adiós a la realidad y derivar hacia un nirvana etéreo o psicológico.

Tampoco Michel Foucault ha hecho un servicio a lo que queda de la izquierda de nuestro tiempo, presentando el poder como un fenómeno que penetra por todas partes y que, como consecuencia, es intrínsecamente perverso y por lo tanto antagónico a cualquier tipo de libertad. Tal razonamiento conduce a la conclusión de que un movimiento libertario de izquierda debe luchar para eliminar no solo el Estado, el capitalismo y la jerarquía, sino también el poder como tal.

Pero el poder nunca puede ser eliminado. Unos pocos siempre poseerán poder en alguna institución, tanto si es un dictador en un Estado fascista como si son ciudadanos libres en asambleas democráticas. La adquisición de poder —poder popular—, lejos de ser antagónica a la libertad, es una condición previa para la libertad. La política es el arte de obtener y usar el poder con el propósito de crear libertad, especialmente en las democracias directas de asambleas municipales confederadas.

Para la gente corriente es crucial unirse para recuperar el poder social colectivo, porque el poder que no está en manos de la gente corriente se entrega al Estado. Por ello, si las personas han de recobrar poder, deben hacerlo arrebatándoselo al Estado. No es posible el vacío institucional: el poder estará en manos de unos o del otro. En la actualidad, la gran mayoría de habitantes del mundo carece precisamente de lo que más necesita para dirigir sus asuntos de modo satisfactorio: poder. La circunstancia más importante con relación al poder, por lo tanto, no es si existe o no, sino quién lo tiene. Para una política municipalista libertaria, este hecho significa que así como el Estado-nación obtuvo históricamente su poder a expensas de la independencia y la libertad municipal, cualquier poder que ganen para sí mismas las nuevas municipalidades confederadas lo obtendrán a expensas del Estado-nación. Es decir, o las

municipalidades confederadas aumentan su propio poder reduciendo el del Estado-nación, o bien el Estado-nación mantendrá e incrementará el suyo propio reduciendo el de las municipalidades confederadas.

A largo plazo, cuando el movimiento para el cambio crezca, más y más municipalidades se democratizarán por sí mismas y formarán confederaciones. Será cuando un número considerable de municipalidades hayan sido democratizadas y confederadas, cuando su poder compartido constituya una amenaza para el Estado.

La estructura de poder existente difícilmente tolerará la existencia de una confederación de municipalidades asociadas que haya creado una política democrática, una ciudadanía con poder y una economía municipalizada. El Estado maniobrará contra la nueva democracia, en defensa del capitalismo y de su propio poder. El movimiento se encontrará a merced del Estado si fracasa en la creación de una guardia ciudadana para proteger y defender el poder popular concreto que haya llegado a encarnar. Por supuesto, si el movimiento ha de constituir una oposición seria al Estado, debe trabajar para despojarlo de su atributo más importante: el monopolio de la fuerza armada.

A pesar de la actual popularidad de las milicias entre los grupos de extrema derecha en Estados Unidos, la derecha no posee la exclusiva en la tradición de las milicias. Durante un siglo y medio, el movimiento socialista internacional reconocía la necesidad de armar al pueblo o de una milicia ciudadana. Desde la primera, cada internacional socialista ha reclamado que el ejército y la policía fueran sustituidos por milicias. Los movimientos anarquista y sindicalista creyeron también en su momento que un pueblo armado era una condición *sine qua non* para una sociedad libre.

Ninguna posición radical coherente hoy día puede renunciar a la exigencia de un pueblo armado sin, con ello, hacer posible con esa renuncia la continuidad de la existencia del Estado. El municipalismo libertario, como parte de la tradición socialista y anarquista, exige de esta manera la formación final de una milicia cívica, o guardia ciudadana, que reemplace

a la policía y al ejército. Esta milicia estaría bajo el estricto control de las asambleas de ciudadanos. Sería, en sí misma, una institución democrática, con oficiales elegidos.

Cuanto más grandes y más numerosas se hagan las confederaciones municipales, mayor será su poder latente y mayor será su capacidad para constituir un contrapoder frente al Estado-nación. Cuando se den cuenta de este potencial, la tensión entre ellas y el Estado crecerá. Los ciudadanos en las confederaciones deben aceptar claramente que esta tensión es deseable y, por supuesto, que sus municipalidades confederadas constituyen un contrapoder potencial respecto al Estado. Deben asumir que, en esencia, están resucitando el largo conflicto histórico entre la municipalidad y el Estado, y que su confederación no puede vivir en armonía con él.

De hecho, la confederación de municipios podría, con el tiempo, lograr el poder suficiente como para constituir un *poder dual* que, al final, reivindicase el poder completo para el pueblo. Si este momento llega a producirse, las condiciones sociales y políticas serán probablemente muy inestables. Más pronto que tarde, tendrá que dilucidarse, muy probablemente en un enfrentamiento, la cuestión de quién tendrá el poder: las confederaciones municipales o el Estado. Es decir, el poder tendrá que ir a parar a la gente y sus comunidades, o bien permanecerá en manos del Estado y los profesionales del arte de gobernar.

En último término, las confederaciones intentarán posiblemente, de forma militante, sustituir al Estado a través de sus propias estructuras. En esa situación, es de esperar que el movimiento municipalista libertario haya «vaciado» institucionalmente el propio poder del Estado, atrayendo a una mayoría de gente a sus nuevas estructuras municipales y confederales. Si la autoridad del Estado puede ser deslegitimada a ojos de la mayor parte de la población, entonces podrá ser eliminada, en el mejor de los casos, con un mínimo de dificultades.

En 1789 en París, y en San Petersburgo en febrero de 1917, la autoridad del Estado se derrumbó en una confrontación revolucionaria. Tan desnudas de poder estaban las aparentemente todopoderosas monarquías rusa y francesa que,

cuando fueron desafiadas por los revolucionarios, simplemente se desmoronaron. Resultó crucial, en ambos casos, que el ejército —comúnmente soldados de reemplazo— se pasara al movimiento revolucionario. Lo que ocurrió en el pasado puede volver a suceder, especialmente cuando un eficaz, consciente y motivado movimiento revolucionario esté conduciendo el proceso hacia ese objetivo.

Fomentando la tensión

Durante el período en que el poder dual se esté forjando, la tensión entre las confederaciones y el Estado-nación no debe ser ocultada ni relajada. Al contrario, el movimiento municipalista libertario debe fomentar esta tensión dejando clara su oposición al Estado, y debe intensificarla y agudizarla allí donde pueda, sin aventurarse ni precipitarse, por supuesto. Solo de esta forma puede la confederación municipal convertirse en un contrapoder en lugar de en un partido político parlamentario o en cualquier otra entidad orientada hacia el Estado.

No obstante, a pesar de la importancia de mantener la tensión confederación-Estado, es posible que algunos miembros del movimiento pierdan de vista la necesidad de perpetuar su estatus de oposición. Siempre debe esperarse que individuos o grupos del orden social existente intenten comprometer al movimiento o captar a miembros clave ofreciéndoles gratificaciones a corto plazo, tales como un cargo remunerado en la estructura de poder existente, con la intención de reorientar el movimiento hacia las líneas estatistas y, de esta manera, desvirtuarlo. Es posible que algunos integrantes del movimiento más predispuestos encuentren la tentación demasiado atractiva como para resistirse y que lo traicionen.

Algunos pueden traicionarlo por interés personal, pero es posible que otros lo hagan de forma inconsciente, por una bienintencionada pero equivocada convicción de que así se ampliará la base del movimiento. Es fácil prever cómo

funciona esta manera de pensar: muchos Estados-nación hoy, por ejemplo, contienen dentro de sí una multiplicidad de unidades gubernamentales intermedias, como las provincias de Canadá, los estados de Estados Unidos y los *länder* en Alemania. Dado que dichas unidades intermedias detentan por sí mismas diversas competencias frente al Estado-nación, algunos miembros municipalistas libertarios erróneamente pueden pensar que representan un tipo de poder descentralizado o local por derecho propio, y que los ciudadanos poseen, en ellos, un cierto grado de autoridad local.

Es posible que imaginen que, aun cuando no están gobernadas por el pueblo, estas unidades intermedias representan pese a todo un nivel de gobierno local potencialmente descentralizado. Quizá, muy ingenuamente, argumenten entre sus compañeros que el movimiento debe presentar candidatos no tan solo para los cargos municipales, sino también para los ámbitos intermedios. Tales argumentos pueden ser persuasivos: al fin y al cabo, los candidatos que se presentan a cargos más «altos» pueden llegar a más gente, especialmente a través de los medios de comunicación de masas.

Si el movimiento municipalista libertario desea mantener su identidad así como su integridad debe, sin embargo, evitar las campañas para este tipo de cargos. Provincias, estados y *länder* no son instituciones populares; son pequeños Estados-nación por derecho propio, organizados en torno a instituciones represivas estatistas, que funcionan principalmente como canales de poder del Estado centralizado y se utilizan para la aplicación de sus directrices. Cuando la confederación de municipalidades surja como poder dual, estas unidades se opondrán a ella y se alinearán con el Estado.

Todos los cargos más allá del ámbito municipal son, por lo tanto, instrumentos del Estado, y hacer campaña para obtenerlos relajaría y ocultaría la propia tensión con el Estado que el movimiento está intentando fomentar. Difuminando las diferencias entre municipalidad y Estado, este tipo de campañas serían contraproducentes para los esfuerzos educativos del movimiento y obstaculizarían sus objetivos radicales.

Campañas para los cargos estatales

Si la historia, desde los tiempos antiguos hasta la actualidad, ha demostrado algo es el hecho indiscutible de que el poder del Estado es corruptor: que una persona que asume un cargo en el Estado es inevitablemente transformada por el propio cargo en una criatura del Estado, a pesar de sus intenciones idealistas.

A finales de la década de 1970 y principios de la de 1980, los movimientos verdes que surgieron en diferentes partes del mundo tenían una orientación política descentralizadora. Llevados por el idealismo encendido de su existencia redescubierta, defendían apasionadamente principios de democracia y gobierno local. Muchos partidos verdes europeos obtuvieron la suficiente popularidad inicial como para conseguir catapultar a algunos de sus miembros hacia cargos electorales —no tan solo provinciales o de *länder,* sino incluso a cargos federales o nacionales—. Pronto muchos de estos representantes «olvidaron» oportunamente sus ideas descentralizadoras de otros tiempos, ante la perspectiva de atractivas carreras «políticas» y sus consecuentes privilegios, mientras que los propios partidos abandonaron sus principios de base y trataron de establecer coaliciones con los partidos burgueses convencionales.

Al principio, la justificación más frecuentemente esgrimida para estas campañas electorales era que eran meramente de naturaleza educativa, que servirían para aumentar la conciencia pública. La impresión, cuando no la promesa, que daban sus defensores, era que si Los Verdes resultaban elegidos harían uso de los cargos tan solo como una plataforma para educar a un público más amplio sobre las ideas ecologistas, y que no se permitirían a sí mismos ser puestos al servicio del Estado. Otros miembros, menos considerados con sus antiguos ideales, argumentaban que, una vez los candidatos verdes obtuvieran cargos, podrían colaborar en la descentralización realizándola de arriba abajo, es decir, dando poder a las unidades locales de gobierno más pequeñas, mediante la delegación de poder desde arriba.

Tales justificaciones, cuando se dieron, solo sirvieron para ganar los votos individuales de los candidatos verdes, que obtuvieron el prestigio y el sueldo del puesto. En tanto que funcionarios del Estado, trabajaron por una legislación de estilo verde, dirigida a reformar el Estado y mitigar el impacto del capitalismo sobre la gente y el entorno natural, pero esto no sirvió para avanzar ni un ápice en los objetivos de fondo ni en la educación del público en puntos de vista radicales respecto al Estado. Al contrario, a medida que aumentó el número de militantes que ocupaban cargos en el Estado, los partidos y sus programas se tornaron menos radicales y los representantes verdes acabaron postulando reformas cuyo efecto es hacer parecer al Estado más humano y respetuoso con las necesidades públicas.

No han sido los partidos verdes el único caso de radicalismo desvanecido. Históricamente, fueron pocos los líderes revolucionarios —incluso entre aquellos con mayores principios— capaces de resistir los efectos corruptores del poder del Estado. Lo más habitual es que fervorosos socialistas, comunistas e incluso marxistas perdieran su integridad política y moral cuando llegaban al poder con cargos estatales. Esta «educación inversa» ha tenido lugar de una manera tan regular y previsible que parece inexorable. Podríamos sacar la conclusión de que aceptar un cargo en el Estado significa ser «educado» en los métodos del arte de gobernar, no educar al público en una política radical antiestatista; sirve para perpetuar el poder del Estado, no para propagar una democracia popular; e incluso es posible que contribuya a reforzar la autoridad y poder del Estado contra la democracia popular resurgente que se apoyaba originariamente.

Desde el apogeo de los movimientos verdes en la década de 1980, otros movimientos políticos «independientes» han hecho llamamientos en favor de una «política de base» desde una gran variedad de partidos de reciente creación. En Estados Unidos figuran, entre otros, el US Labor Party[1] y el New

1. Fundado en 1972 y disuelto en 1982, fue una tentativa por parte de la izquierda radical norteamericana de competir electoralmente en diferentes ámbitos desde un discurso abiertamente anticapitalista. Su ori-

Party.[2] En el transcurso de la construcción del movimiento municipalista libertario, es posible que algunos integrantes piensen que es provechoso unir fuerzas con estos partidos, como una forma para lograr aliados y expandir la influencia del movimiento.

Pero una vez asociados con estos grupos, aparentemente independientes pero intrínsecamente reformistas, los municipalistas libertarios oirán una y otra vez el mismo argumento: si es admisible participar en unas elecciones municipales, también lo ha de ser tomar parte en unas elecciones para un cargo «superior»; después de todo, la efectividad de una persona en ese puesto podría ser proporcionalmente mayor que en otro con un menor poder de decisión. Uniéndose con un partido reformista en campañas electorales para conseguir cargos en el gobierno, en el Congreso o en otro organismo —les dirán—, el movimiento puede atraer mayor atención pública hacia las ideas municipalistas libertarias.

Los miembros del movimiento tendrán que recordarse reiteradamente unos a otros que su movimiento no es un medio para obtener cargos en el Estado, y todavía menos para «mejorarlo» con un maquillaje o dotarlo de un «rostro humano». El municipalismo libertario es, por el contrario, una lucha continua cuyo

gen está en los National Caucus of Labor Committees (NCLC), liderados por el activista Lyndon LaRouche, que precisamente se presentaría a las presidenciales de 1976 con el apoyo del US Labor Party.

2. Fundado en 1990 y disuelto en 1998, fue patrocinado por Daniel Cantor —miembro del equipo de Jesse Jackson para las presidenciales de 1988— y Joel Rogers —profesor de sociología, derecho y ciencias políticas—. Aparte de concebirse como una tercera opción progresista frente a la dualidad demócratas/republicanos, el New Party trató de defender legalmente la llamada *fusión* por la que diversos partidos pueden apoyar electoralmente a un mismo candidato, de manera que los partidos minoritarios ganaran capacidad para influir en los candidatos. El partido defendió esta práctica, prohibida por el sistema electoral estadounidense, amparándose en la Primera Enmienda de la Constitución estadounidense, que prohíbe cualquier ley que impida la libertad de expresión o de asamblea pacífica, pero sus iniciativas fueron rechazadas por el Tribunal Supremo. *(N. de la E.)*

propósito es crear instituciones cívicas radicales y emancipadoras, y no modular las estructuras opresivas ya existentes. Debe batallar contra el Estado desde el mismo momento de su nacimiento y en cada momento de su existencia. La auténtica lucha por las confederaciones municipales, por la municipalización de la propiedad y por una política democrática directa está dirigida hacia la completa reconstrucción de la sociedad, no hacia la obtención de logros reformistas. Si el objetivo del movimiento es crear la revolucionaria Comuna de comunas, debe hacerlo trabajando cada día para generar un poder dual en el que la democracia directa actúe como contrapoder frente al Estado.

Las campañas para la alcaldía

¿Deberían los municipalistas libertarios presentar candidaturas para alcaldías? Algunas personas simpatizantes han manifestado que las candidaturas para alcalde serían inconsecuentes con la lucha por crear asambleas populares. Como cargo ejecutivo, sostienen, la alcaldía es estructural y moralmente equivalente al cargo de gobernador, primer ministro y presidente, aunque a una escala menor. Los municipalistas libertarios, según esta lógica, podrían presentar candidatos para el cuerpo «legislativo» local, pero no para alcaldía. Sin embargo, es la municipalidad como un todo, y no solamente su ayuntamiento, la que está potencialmente en tensión con el Estado. El factor decisivo en un cargo —sea este el de alcalde, concejal o persona elegida— es su contexto municipal, lo mismo que el factor decisivo sobre la presidencia de la nación o del gobierno, el Congreso o el Parlamento es su contexto estatal. Por lo general, los alcaldes se encuentran más cerca de la atenta mirada pública que los representantes estatales y regionales, y sus poderes están mucho más controlados.

Presentar un candidato a alcalde con un programa municipalista libertario es, por consiguiente, cualitativamente diferente a presentar un candidato a gobernador provincial o del

Estado, y no digamos ya a presidente. El movimiento puede perfectamente presentar candidatos a la alcaldía. Debería, en todo caso, comprometerse a transformar el cargo de alcalde en el de presidente, así como a transformar el ayuntamiento en un consejo confederal de delegados de las asambleas vecinales de las municipalidades.

El municipalismo libertario aumenta su firmeza precisamente creando y manteniendo la tensión dialéctica entre la confederación municipal y el Estado-nación. Su verdadero «principio de existencia» consiste en su lucha contra el Estado y su intento de desnudarlo de su poder y hacerlo desaparecer. A menos que la tensión entre las municipalidades confederadas y el Estado se mantenga de forma clara e inflexible en la práctica, el movimiento perderá su identidad y propósito radical. Antes que desvirtuar así el municipalismo libertario, a las personas que puedan comprometer su identidad debería aconsejárseles que ingresaran preferiblemente en un partido convencional.

UNA SOCIEDAD RACIONAL

Evidentemente, una vez se haya dilucidado la dualidad de poder y las municipalidades confederadas hayan vencido a las fuerzas alineadas contra ellas, el poder soberano de la sociedad estará en sus manos. Los ciudadanos podrán entonces llevar la potencialidad de este ámbito político soberano a su consumación, transformando la sociedad según una orientación racional y ética.

En la medida en que los seres humanos pueden esculpir colectivamente la sociedad en la que viven, sus recursos para hacerlo no se encuentran ni en el ámbito social ni en el del Estado, sino en el ámbito político. El ámbito social, como hemos visto, implica las cuestiones familiares, los asuntos privados particulares y los aspectos económicos de la vida, de la producción y la distribución. Los asuntos familiares y particulares tienen un alcance demasiado limitado como para tener una gran influencia en el resto de la sociedad y, a pesar de que los aspectos de producción y distribución ejercen mayor influencia, esta sigue siendo parcial. Las fábricas y lugares de trabajo por sí mismos no son espacios donde puedan tomarse decisiones sobre toda la sociedad, y la vida económica se divide fácilmente en sectores separados o intereses empresariales. El Estado, por su parte, no es un entorno en que la gente pueda configurar colectivamente la sociedad, sino uno en que una pequeña élite ejerce el poder sobre una mayoría.

Así, los medios para rediseñar colectivamente la sociedad se encuentran en el ámbito político, en el ámbito en que las decisiones sobre cómo va a funcionar la sociedad se toman de forma explícita y consciente por la comunidad. Si esta toma de decisiones es realmente colectiva, debe ser directamente democrática, es decir, sus instituciones políticas deben ser las del municipalismo libertario, basadas en el presupuesto de que cada adulto normal está capacitado para involucrarse en el autogobierno de la comunidad.

Una vez el pueblo haya asumido colectivamente las riendas de la toma de decisiones, en ese momento podrá planificar y determinar de qué tipo de sociedad quiere formar parte y desea dejar para que las futuras generaciones la disfruten y mejoren. El tipo de sociedad que decida crear será una decisión democrática resuelta solo por él. No podrá ser ordenada por teóricos del municipalismo libertario. Pero, a largo plazo, la existencia continuada de un ámbito político de democracia directa dependerá de si los ciudadanos reconstruyen el ámbito social de acuerdo con los mismos valores éticos y las mismas prácticas que sustentan su ámbito político. Probablemente no sobrevivirá si las decisiones que tomen en relación con el resto de la sociedad contradicen estos valores y prácticas.

Entre estos valores se encontrarían la reciprocidad, un sentido de identificación mutua entre los ciudadanos y la complementariedad, entendida como un sentido de responsabilidad con respecto al resto de personas y sus familias, y de compromiso con el bienestar de todo el mundo. Para que la solidaridad y la razón animen la vida cívica, esta debería basarse en una reciprocidad, humanismo y cooperación que también impregnen el resto de la sociedad.

Una ética de cooperación y solidaridad tendría muchas consecuencias sociales, y la abolición de la jerarquía y la dominación no sería la menor; no tan solo la de disolver el Estado, sino también las estratificaciones sociales institucionalizadas basadas en el género, la raza, el origen étnico, la edad y otras distinciones de estatus, que dificultan dicha reciprocidad, debido a la desigualdad y dominación que conllevan.

Una economía ética

Esta ética también tendría que impregnar la vida económica, si es que el ámbito político ha de perdurar. Una sociedad organizada según principios de reciprocidad, comunalismo y ausencia de jerarquías sería más racional si optara por reemplazar la economía de mercado capitalista por una economía ética, cuyos miembros tuvieran un alto sentido de obligación mutua. Reemplazaría clases y propiedad privada por cooperación y solidaridad, el lucro por un reconocimiento del bienestar mutuo, vender por compartir, rivalidad e independencia ilusoria por reciprocidad e interdependencia. En definitiva, sustituiría un vínculo económico orientado a los beneficios por un vínculo ético que transformaría la economía en cultura.

¿Cómo se organizaría la producción económica en este tipo de sociedad? Las formas de producción onerosas, que requieren de un trabajo arduo o son tediosas, serían realizadas en las industrias no por las personas sino por máquinas. Los productos y tecnologías esenciales para una sociedad de la postescasez se manufacturarían en plantas industriales: bienes perdurables y equipamiento médico, tejidos, medios de comunicación y transporte, máquinas, aparatos electrónicos, etc. Las tecnologías productivas en estas fábricas se incrementarían mucho más que ahora, mediante procesos cibernéticos y de automatización, que permitirían que las máquinas funcionasen por sí solas con una intervención humana mínima. Las máquinas construirían máquinas, como ya hacen en gran medida, y requerirían de la intervención humana principalmente para su diseño y reparación. Los técnicos diseñarían factorías de un impacto razonablemente mínimo, cuyos mecanismos, en caso de avería, serían arreglados por las personas de mantenimiento. En muy pocos casos, de haber alguno, la producción de manufacturas precisaría de tareas duras o aburridas, ni siquiera el trabajo importante.

Podría parecer irritante hablar de semejante industrialización al mismo tiempo que de valores de complementariedad y

reciprocidad. Pero la industrialización entra en contradicción con la cooperación solo si se entiende aquella como sinónimo de capitalismo y explotación del trabajo. En una sociedad municipalista libertaria, la planta industrial sería de propiedad colectiva y dirigida cooperativamente, como parte de una economía ética, no de una economía capitalista. Más importante quizá, la reducción al mínimo del trabajo humano crearía las condiciones materiales previas para una sociedad animada por la reciprocidad y la cooperación. En efecto, es la misma productividad de tales industrias la que haría posible una sociedad racional, en la que predominase la ética de la reciprocidad.

Este punto es crucial. Las revoluciones del pasado han fracasado totalmente debido al hecho de que, en su época, no se disponía de los medios de producción para librar a la gente del trabajo duro, y tampoco se podía proporcionar a las personas un nivel de confort razonable ni el tiempo libre necesario para involucrarse en la autogestión de la comunidad. Durante centenares de años de actividad revolucionaria, el grueso de los individuos que intentaban transformar la vida social hacia orientaciones racionales se han visto obligados a retroceder, en parte, porque su nivel tecnológico era insuficiente para sostener las nuevas relaciones sociales que habrían de librarlos del hambre, las largas jornadas laborales y el dominio de clase. Hoy en día, sin embargo, esta capacidad tecnológica existe: una sociedad anarquista racional daría el paso siguiente y usaría ese aparato tecnológico para asegurar que la gente fuera libre, en lugar de someterla al dominio y la explotación. Algunas tareas, por supuesto, serán siempre necesarias para el mantenimiento de la sociedad pero, por la ética de la reciprocidad que prevalecería, semejantes trabajos socialmente necesarios se repartirían de forma equitativa entre aquellas personas capaces de llevarlos a cabo. No obstante, como la mayor parte de las labores serían realizadas por máquinas, este tipo de tareas no requerirían mucho tiempo.

La producción industrial, por supuesto, no puede excluir la manufactura de los objetos que enriquecen la vida para aquellos a quien este tipo de actividades produce satisfacción. Ciertamente,

la producción industrial de los componentes básicos de un producto artesanal dejaría a los artesanos libres para concentrarse en sus dimensiones más artísticas y expresivas. Aquellas personas que disfrutasen tejiendo, por ejemplo, podrían dejar a las máquinas realizar el trabajo tedioso de convertir las fibras en hebras; pero podrían hacerlo a mano, por placer, para hacer tejidos para los amigos y la comunidad.

De esta manera, también las personas que disfrutasen con la experiencia sensual de la jardinería podrían cultivar sus propios alimentos, si así lo decidieran, puesto que también son considerables los placeres estéticos de las actividades agrícolas a pequeña escala. Pero quizá mucha gente no optase por pasar el tiempo cultivando sus propios alimentos, sino que prefirieran otras actividades; estos podrían obtener sus alimentos de los procesos agrícolas que estarían en parte o quizá totalmente industrializados. La parte principal de la producción agrícola estaría, de hecho, mecanizada, permitiendo que el penoso trabajo de cultivar la tierra pasara, por fin, a formar parte del pasado lejano.

La agricultura industrializada no sería tan solo deseable, sino que sería necesaria para que la sociedad pudiese mantener el crecimiento de la población humana. Es, francamente, una fantasía ingenua, compartida por algunos ecologistas radicales de hoy, pensar que la sociedad podría volver a cavar con azadones, andar en busca de comida, arar con animales, a no ser que fuera para satisfacer deseos estrictamente personales. Tampoco la agricultura industrializada es incompatible con métodos ecológicos. Los alimentos cultivados industrialmente pueden perfectamente ser ecológicos, y las máquinas utilizadas para ello serían diseñadas para tener los mínimos efectos negativos sobre el suelo y su ecología.

El mismo principio de elección —y debe recordarse que sin posibilidad de elección no hay libertad— podría ser aplicado a la producción de toda clase de objetos materiales. En efecto, la vocación de una persona sería considerada una opción ética o una preferencia personal, no una profesión que de una u otra manera pudiera ser obligada a desempeñar. Sin un trabajo

físico extenuante y tedioso consumiendo la mayor parte de su tiempo, la gente sería libre para disfrutar de vidas más creativas y expresivas, y su elección de actividades reflejaría sus deseos y no las rígidas exigencias de la esfera de la necesidad.

Si la producción basada en una reducción del trabajo humano es una condición previa para una economía ética, una distribución equitativa llevaría esta economía a su culminación. La distribución sería consecuente con los valores humanistas y cooperativos de una forma de gobierno municipalista libertario, en el caso de que fuera participativa y ofreciera el mínimo irreductible de medios de vida a cada componente de la comunidad. Brindaría a todos sus miembros los recursos materiales necesarios para realizar sus potencialidades humanas y llevar una vida ética y estéticamente placentera.

La desigualdad económica, no es preciso decirlo, no existiría; las únicas desigualdades serían las que resultaran de la fortaleza, edad, salud y aptitudes individuales. Pero estas desigualdades no serían ya pretextos para la dominación, sino que serían compensadas socialmente, a fin de que aquellas personas que necesitasen más ayuda la tuvieran a su alcance. Funcionando de acuerdo con el principio de «cada uno según su capacidad, a cada uno según su necesidad», la distribución dejaría de ser una cuestión económica.

Sin la economía capitalista —cuyo imperativo «crecer o morir» es la fuerza primaria que se encuentra tras la crisis ecológica— los ciudadanos serían libres para reconstruir su mundo social de acuerdo a principios ecológicos. La ciudades podrían descentralizarse tanto física como institucionalmente; la ciudad y el campo podrían ser integradas en un todo unificado que acabaría con el conflicto histórico entre ambas. Los combustibles fósiles se eliminarían sin duda, reemplazados por fuentes de energía limpias y renovables, incluso en la producción industrial. El mundo de naturaleza no humana ya no sería concebido como un reino de escasez con muy pocos recursos por los que debe competirse con uñas y dientes, tal y como el capitalismo hace hoy, sino como el dominio de la fecundidad y del avance evolutivo hacia la diversidad y la complejidad.

Que los ciudadanos, con la nueva forma de gobierno, quieran realmente orientar su sociedad de acuerdo con estos principios no es algo que podamos predecir con seguridad. La esencia de la democracia, al fin y al cabo, es que tendrán la posibilidad de escoger. Pero, mientras deseen conservar su democracia directa, aquello que decidan tendrá que estar guiado por la razón. Si, por ejemplo, decidieran restaurar el sistema directivo en las empresas, cuando ya no es necesario, se comportarían irracionalmente. Sería irracional escoger restaurar el capitalismo y desatar una vez más la búsqueda de beneficios que causa la destrucción de la sociedad y la naturaleza. Sería irracional transformar las confederaciones municipales en Estados. Sería irracional marginar a un grupo étnico o a un género en la participación política. Una sociedad anarquista liberadora y ecológica sería imposible sin una ética de reciprocidad y complementariedad, pero esta ética, a su vez, sería impensable sin el ejercicio de la razón para sustentar sus valores y prácticas contra todas las alternativas indeseables.

UNA AGENDA PARA EL PRESENTE

En la actualidad, el capitalismo está amenazando con convertir en productos de consumo cada vez más áreas de la vida social, penetrando en los escondrijos privados de nuestra vida y borrando toda personalidad, para dejar aislar a la individualidad. La urbanización está amagando a devorar tanto la ciudad como el campo, haciendo de la comunidad algo arcaico. El Estado amenaza con absorber la propia idea de libertad en sí misma, y esta tendencia está socavando la biosfera a una velocidad aterradora con consecuencias que son potencialmente catastróficas para todas las formas de vida complejas.

Al mismo tiempo, muchas de estas mismas instituciones ejercen una inercia arrolladora sobre la vida social y política, que impide el cambio radical y atrapa a las personas en la red de las instituciones existentes. Los medios de comunicación de masas adormecen a la gente o les hacen aceptar su propia dominación y explotación, contrarrestando su tendencia a convertirse en algo más que consumidores dóciles y pasivos, adaptados a los roles de la élite.

Para enfrentarse a la amplia gama de fuerzas sociales que se oponen al cambio radical, las personas necesitarán de una motivación convincente para emprender la revolución social y municipal descrita en estas páginas y crear la sociedad preconizada por la ecología social. ¿Qué podría inducirlas a

trabajar para reconstruir el ámbito político, democratizar sus municipalidades y confederarlas como un poder dual contra el Estado?

Indudablemente, la más importante de sus numerosas motivaciones es que una sociedad anarquista racional proporcionaría condiciones para mayores posibilidades de libertad social humana. El crecimiento de la desigualdad y la falta de libertad en el mundo actual podría muy bien impulsar al pueblo a rebelarse contra su explotación, dominación e incluso esclavitud, aunque el acontecimiento concreto que pueda instigar esa rebelión es imprevisible. La idea de ser capaz de dirigir los propios asuntos en comunidad, con los propios ciudadanos, tiene un atractivo permanente, incluso y especialmente en una era de creciente impotencia y aislamiento.

Tampoco es posible que el Estado-nación y el sistema capitalista puedan sobrevivir indefinidamente. Este sistema no solo está agrandando las divisiones entre ricos y pobres en todo el mundo, y conduciéndonos hacia un gran abismo de desigualdad, sino que está en camino de colapsar la biosfera. Sobre todo el imperativo «crecer o morir» del capitalismo, que busca el beneficio a expensas de cualquier otra consideración, se opone radicalmente a las realidades empíricas de interdependencia y límites, tanto en términos sociales como en términos de la capacidad del planeta para conservar la vida.

El capitalismo y la ecología global simplemente no pueden coexistir eternamente. En el siglo XXI se prevé que el calentamiento global, por sí mismo, causará estragos en el clima, provocando el aumento del nivel del mar, temperaturas extremas desastrosas, epidemias de enfermedades infecciosas y la disminución del suelo cultivable y, con ello, de la capacidad agrícola. Como mínimo, aumentarán el hambre y las enfermedades, y los Estados se harán más autoritarios para así poder reprimir el malestar social. Cada vez más, la elección parece clara. O el pueblo implanta una sociedad ecológica, o bien los pilares de la sociedad se derrumbarán. La recuperación de la política y la ciudadanía es, en consecuencia, no solo una condición previa para una sociedad libre, puede serlo directamente para nuestra

supervivencia como especie, ya que, en efecto, la cuestión ecológica exige una reconstrucción profunda de la sociedad.

En años recientes, esta crisis que se anuncia ha abierto el camino para una política ecológica. Como hemos visto, los partidos verdes que se han formado en muchos países intentaron alcanzar sus objetivos ecológicos y sociales haciendo uso de las instituciones del Estado, pero al cabo de pocos años quedaron reducidos a partidos burgueses convencionales, cuyas élites profesionales practicaban el «arte de gobernar» y apoyaban a las mismas fuerzas que estaban produciendo la crisis ecológica, dándoles una apariencia verde.

Pero Los Verdes son tan solo el movimiento más reciente que ha intentado llevar a cabo los objetivos de la izquierda radical desde los pasillos del Estado-nación. Con anterioridad, se habían visto precedidos, de forma aún más notable, por los partidos socialistas europeos, basados en un movimiento idealista y de principios que, unas pocas generaciones atrás, defendían la idea de una sociedad socialista. Trágicamente, cuando el movimiento socialista fue transformado en una miscelánea de partidos estatistas convencionales, su ideario se vio eclipsado por los pragmáticos que deseaban obtener, mantener y expandir el poder en cargos estatales. Ahora, a pesar de su visión originariamente emancipadora, el Partido Socialdemócrata en Alemania, el Partido Laborista en Gran Bretaña, el New Democratic Party[1] en Canadá y el Partido Socialista en Francia presentan tan solo diferencias superficiales con sus homólogos capitalistas.

Un siglo de tales renuncias tiene efectos deprimentes. El tiempo diluye las esperanzas cuando una desilusión sigue a otra. Hablar de *nueva política* se convierte en algo poco creíble,

1. El NDP (sus siglas en francés serían NPD, de Nouveau Parti Démocratique) fue creado en 1961, de la fusión entre la Cooperative Commonwealth Federation y el Canadian Labour Congress. A escala internacional está afiliado a la Progressive Alliance, internacional fundada en 2013 por iniciativa del SPD alemán como alternativa a la Internacional Socialista, por la admisión en aquella de partidos corruptos y antidemocráticos. Partidos como el PSOE español mantienen una doble afiliación a la IS y a la PA. *(N. de la E.)*

especialmente cuando la gente que podría ser receptiva a la idea ha llegado a la conclusión, debido a amargas experiencias, de que este tipo de esfuerzos no significan nada más que la creación de otro partido como los demás. Llevados por la desesperanza, puede que decidan dedicar sus esfuerzos a movimientos centrados en temas concretos.

No obstante, la historia de la izquierda ha demostrado que los movimientos acotados a un solo tema también tienen limitaciones. Seguramente, revisten importancia para protestar contra injusticias concretas, pero los resultados que obtienen son mínimos en proporción con los crecientes cambios sociales y ecológicos que son necesarios. Por encima de todo, no proporcionan un programa para construir las instituciones progresistas necesarias para la remodelación de la sociedad. Tampoco tienen la aspiración consciente de crear una arena política allí donde las actividades democráticas puedan adquirir una presencia permanente en la vida diaria.

Las lecciones de un siglo de actividad izquierdista, por tanto, apuntan a la conclusión de que ni el parlamentarismo ni los movimientos en torno a una cuestión concreta pueden cambiar esencialmente la sociedad. Por otro lado, el control de las empresas por parte de los trabajadores lleva, en última instancia, a una empresa capitalista colectivizada. ¿Qué alternativas quedan? Cualquier movimiento político actual que se presente a sí mismo como un desafío al capitalismo y al Estado-nación debe estar estructurado institucionalmente alrededor de la restauración del poder a las municipalidades, entendido esto como su democratización, radicalización y confederación.

Los críticos del municipalismo libertario han argumentado que los obstáculos que se encuentran en su camino son insuperables, especialmente el gran tamaño de las ciudades actuales. Pero si uno se guía por esta lógica, debe concluir que la misma existencia de una determinada condición social significa que esta es inmutable. La gran extensión de muchas ciudades actuales es, por supuesto, un problema; pero las mismas técnicas que han generado estas metrópolis también hacen posible reducirlas a escala humana y llevarlas al equilibrio con

el medio natural circundante. Eliminar los obstáculos que se interponen en el camino del cambio social es parte del proceso. Dar por sentado que los problemas que existen hoy son irresolubles, simplemente en virtud de su existencia, es rendirse a ellos. Ese mero hecho podría ser usado para justificar la aceptación del Estado y del capitalismo, en cuyo caso los libertarios podrían acabar rindiéndose en el intento de reemplazarlos, y convertirse en socialdemócratas o liberales.

El capitalismo no proporcionará a sus oponentes las instituciones democráticas populares que necesitan para luchar contra él. Se defenderá hasta el fin para conservarse a sí mismo, sus relaciones sociales y sus instituciones estatales; no importa cuánto consienta, o incluso apruebe, los esfuerzos de los reformadores por «mejorarlo» y hacerlo agradable. Si un pueblo revolucionario ha de lograr instituciones emancipadoras, debe crearlas por su propia iniciativa. Si posee instituciones rudimentarias aprovechables sobre las que poder erigirlas —como asambleas municipales y ayuntamientos— tanto mejor. Si estas no existen, debe crearlas por entero. La tarea es más dura, pero todavía puede llevarse a cabo. Aunque las tradiciones emancipadoras son útiles, por sí solas no deberían condicionar la existencia de un movimiento para generar una sociedad racional. En cualquier caso, la iniciativa por un cambio social se fundamentará en el movimiento.

A pesar de que el municipalismo libertario puede parecer utópico, los pasos que va dando lo empujan a avanzar de una manera absolutamente concreta. Del mismo modo, también los problemas sociales nos obligan a actuar. El colapso ecológico global es un problema que afecta a todo el mundo, independientemente de la condición de cada cual, y el deseo de conservar la biosfera es universal entre la mayoría de la gente racional. La necesidad de comunidad es permanente en el espíritu humano, resurgiendo repetidamente a lo largo de los siglos, especialmente en tiempos de crisis social. Por lo que se refiere a la economía de mercado, recordemos que tiene tan solo dos siglos de antigüedad y que en la economía mixta que la precedió, los deseos de acaparar eran refrenados

culturalmente y existían numerosas alternativas al capitalismo moderno.

Lo que hombres y mujeres han creado en los siglos pasados puede, sin duda, ser recuperado y mejorado por la gente de hoy. Si nuestros antepasados, con sus limitados recursos tecnológicos y de comunicaciones, fueron capaces de llevar a cabo enormes transformaciones sociales, los hombres y mujeres actuales pueden hacer lo mismo. Además, los nuevos medios a nuestra disposición nos dan ventajas inconmensurables de las que ellos carecían.

También tenemos la ventaja de que, en muchos lugares, las instituciones democráticas subsisten, aunque atenazadas por las presiones de los actuales Estados republicanos. La comuna, la sección o la asamblea municipal se encuentran ocultas y distorsionadas detrás del municipio y el ayuntamiento; y las confederaciones municipales se hallan ocultas y distorsionadas en las redes regionales de pueblos y ciudades. Desenterrando, renovando y desarrollando estas instituciones ocultas allá donde existan, y construyéndolas allí donde no las haya, podemos democratizar la república y expandir la democracia, hasta crear las condiciones para un grado de libertad social sin precedentes en la historia.

La radicalización de la democracia directa daría un sentido político a las instituciones que el movimiento ha creado. De ahí el eslogan pensado para este movimiento municipalista libertario: «¡Democraticemos la república! ¡Radicalicemos la democracia!».

Dada la rapidez de los cambios tecnológicos y científicos, el apremio de los alzamientos sociales y la evidencia de que los imperativos de crecimiento inherentes al capitalismo deben ser limitados, es imposible predecir qué condiciones sociales y qué posibilidades existirán incluso en la siguiente generación. Lo que está claro es que la demanda de una sociedad racional nos emplaza a ser seres racionales —es decir, a vivir de acuerdo con nuestras potencialidades humanas excepcionales— y construir la Comuna de comunas para colmar nuestra misma humanidad.

ENTREVISTA A MURRAY BOOKCHIN

Murray Bookchin fue entrevistado el 12 de noviembre de 1996, en Burlington, Vermont, por Janet Biehl.

Murray, uno de tus críticos anarquistas ha cogido el eslogan «Democratizar la república y radicalizar la democracia» y, en cierto sentido, lo ha dividido por la mitad. Te acusa de querer solo democratizar la república, omitiendo que también deseas radicalizar la democracia. ¿Podrías aclararme el significado de esta consigna?

Hoy, en la mayoría de los Estados-nación republicanos, las libertades civiles de que se dispone en pueblos y ciudades son el resultado de luchas duramente ganadas, conseguidas hace mucho tiempo por movimientos populares de uno u otro tipo. Muchas ciudades, es cierto, no disfrutaron de libertades civiles, pero aquellas que las consiguieron lo hicieron, ante todo, gracias a los enfrentamientos protagonizados por los sectores oprimidos de la población contra los nobles que reclamaban las urbes como parte de sus propios Estados o trataban de incorporarlas a los Estados que pretendían establecer. Es cierto que, en muchos pueblos y ciudades, los sectores más

preparados y acomodados jugaron un papel hegemónico en la consecución de esas libertades. Pero, aun así, estos siempre mantuvieron el temor hacia las clases más oprimidas de la población a quienes ellos, generalmente, explotaban.

Estas libertades conseguidas con tanto esfuerzo, aunque todavía permanecen, ya sea como vestigios o sedimentos en la cultura política de la época actual, han ido menguando a lo largo del tiempo y se han visto restringidas por los sectores acomodados.

Un movimiento municipalista libertario tiene, hoy en día, dos cosas que hacer: la primera es intentar preservar esas libertades; y la segunda, tratar de expandirlas, usarlas como trampolín para reclamar nuevas y mayores libertades civiles que fomenten la participación de la población como un todo, particularmente de los sectores oprimidos.

Así que, cuando digo que tenemos que «democratizar la república», quiero decir que debemos preservar estas características democráticas que fueron ganadas por el pueblo en el pasado. Al mismo tiempo, tenemos que ir mas allá de eso e intentar radicalizarlas, ampliándolas en oposición al Estado y a aquellas características del Estado que han invadido la vida civil. Nadie tiene que decirme que muchos aspectos de la vida actual de los pueblos y ciudades están controlados por el Estado-nación o por cuerpos intermedios, como gobiernos provinciales y estatales. Hay rasgos del Estado en cada población o pueblecito y no digamos en cada ciudad, en el mundo actual.

Pero la cuestión es que, además de estos poderosos rasgos del Estado presentes en la vida civil, existen también características democráticas o vestigios de estas que deben incrementarse y radicalizarse. Y radicalizándolas —mantengo— es la única manera en que el movimiento municipalista libertario puede desarrollarse como poder dual contra el Estado.

Así que el eslogan describe una lucha continua que englobaría simultáneamente la preservación y la radicalización de las características democráticas y las libertades civiles. Estos dos procesos forman parte de un gran sistema que pretende, a la larga, confrontar al Estado con un poder público lo

suficientemente masivo como para estar finalmente en condiciones de desbancarlo y reemplazarlo por una sociedad comunista libertaria.

Las duras realidades sociales de hoy

Me gustaría preguntarte acerca de alguno de los obstáculos específicos que aparecen en el camino de este proceso. Uno es el problema del capitalismo transnacional. Naturalmente, el municipalismo libertario trata de eliminar tanto el capitalismo como el Estado-nación. Pero mucha gente cree que la capacidad del Estado-nación para ejercer una influencia restrictiva sobre el capital está en declive, especialmente con el fenómeno de la globalización. Si incluso el Estado-nación, con sus tremendos poderes, es impotente contra el capitalismo, ¿cómo pueden las municipalidades o las municipalidades confederadas esperar alguna vez desafiarlo? Las municipalidades son pequeñas, y las municipalidades confederadas puede que no tengan la suficiente unidad. Wilmington (Delaware), por ejemplo, es el cuartel general de la compañía DuPont. ¿Es factible, de verdad, pensar que Wilmington pueda alguna vez municipalizar esa corporación transnacional?

No sucedería inmediatamente. Bien, tomemos Wilmington como ejemplo. Incluso siendo una ciudad de DuPont, eso no impediría que emergiera allí un movimiento municipalista libertario. Si yo fuera un habitante de Wilmington, trataría de desarrollar y participar en un movimiento que, inicialmente, pidiera la municipalización de la tierra de su entorno y crease tantas alternativas diferentes como fuera posible, a pesar de DuPont y sus gigantescas fábricas. Respecto a esas fábricas, sí, al final el movimiento tendría que hacerse cargo de la economía de la burguesía. Pero, para el momento en que eso sucediese, las municipalidades estarían ya confederadas y la democracia directa las habría hecho muy fuertes.

La «globalización» de la que hablamos hoy no es nueva. La exportación de capital era una cuestión central en el libro de Lenin sobre el imperialismo, y en los trabajos de Rudolf Hilferding sobre el tema, a principios de siglo XX. Lenin vio en la exportación del capital la clave del capitalismo en su tiempo. Lo que pasa hoy es que el capitalismo está haciendo lo que lógicamente se esperaba que hiciese de acuerdo con la teoría económica marxista, a saber, exportación de capital por todo el globo y, finalmente, la industrialización de todo el planeta.

De modo que la movilidad del capital ha existido siempre y estadísticamente se ha visto que gran parte de esa movilidad tiene lugar dentro de un solo país, más que de país a país. Pero la idea de que las industrias toman una zona, la dejan y se van a otra parte del mundo se ha exagerado. En EE. UU., algunas corporaciones se llevan sus instalaciones desde el «cinturón de hierro» a otras partes del mundo como México, pero muchas de ellas se trasladan al sur del país, donde los sindicatos son débiles y la mano de obra barata. Desde luego, una fábrica textil del noreste puede cerrar e irse a Malasia, pero es más probable que se mude a otra zona de EE. UU., donde pueda obtener ventajas fiscales y otro tipo de beneficios.

Respecto a las que se van a México o Malasia, bueno, el movimiento del que hablo se expandiría mas allá de las fronteras de EE. UU. Si el capital funciona de forma internacional, un movimiento municipalista libertario tendrá también que ser internacional. Es algo sabido de antiguo en los movimientos socialistas —desde la Primera Internacional en adelante— que la clase trabajadora debe actuar internacionalmente y, durante la época de la Primera Internacional, se dieron ejemplos extraordinarios de trabajadores de distintos países ayudándose entre ellos. Miembros de la Internacional en Bélgica impidieron a los esquiroles cruzar la frontera con Francia para acabar con las huelgas mineras. Obreros ingleses recogieron fondos para los trabajadores franceses, lo que llevó a una gran solidaridad entre ambos. Me sorprende hoy que gran parte de la izquierda haya perdido su sentido de solidaridad internacional, excepto en residuos casi maoístas. En resumen, un movimiento

municipalista libertario debe ser internacionalista, como cualquier movimiento radical hoy. Y necesitamos un movimiento internacional vital, con sólidas raíces sobre unas bases locales.

En cuanto al declive del Estado-nación, pienso que esa idea es muy ilusoria. Los Estados-nación están atravesando ciertos cambios, especialmente en EE. UU., Alemania, China y, posiblemente, en Japón. Estos países se están convirtiendo en las potencias dominantes en la constelación de los Estados-nación. Por ejemplo, Alemania está haciendo hoy, con gran éxito, lo que trataron de conseguir por la fuerza de las armas Guillermo II, en 1914, y Hitler, en 1939; a saber, colonizar grandes áreas de Europa con el marco alemán, con capital e industria alemanes, pero esta vez bajo el nombre de Unión Europea y, en parte, con la colaboración de Francia. Podría decirse lo mismo de EE. UU. en Norteamérica, ya que esencialmente está completando la colonización económica de México y Canadá, y posee todavía más ambiciones, como las ha tenido durante dos siglos, volviendo a la doctrina Monroe de colonizar todo el hemisferio occidental. Estos son los Estados-nación de los que estamos hablando, no solo las corporaciones transnacionales. Los Estados-nación claves del imperialismo, en otras palabras, han encontrado nuevas formas de funcionar de manera imperialista, valiéndose de su poderío industrial y financiero, y sin recurrir solamente a la guerra.

¿Pero no es el objetivo del NAFTA, del GATT y de la UE reforzar las corporaciones y no los Estados-nación? Parecería que hasta el poder del gobierno de EE. UU. está siendo debilitado por el NAFTA, por ejemplo, minando su capacidad para aprobar leyes medioambientales. ¿No están estos tratados de «libre comercio», que son parte de la «globalización», intentando eliminar la intervención de los Estados en las actividades corporativas de modo que el capital pueda cosechar mayores beneficios?

Sí, completamente de acuerdo contigo en que los intereses de las corporaciones están siendo facilitados enormemente, pero

no estoy seguro de que los Estados-nación estén preocupados por el poder de las corporaciones para burlar ciertas leyes nacionales. El Estado burgués ha estado siempre al servicio del capital. Tomemos nota de que, recientemente, la administración Clinton ha derogado la cláusula Delaney, la ley que garantizaba la ausencia de agentes cancerígenos en los alimentos. Yo alerté sobre los pesticidas en los alimentos hace cuarenta años, cuando el congresista Delaney llevaba a cabo sus audiencias y, ahora, todo eso se ha venido abajo.

Resulta triste reconocer que muchos supuestos izquierdistas están volviendo ahora al Estado-nación burgués, para satisfacción del capital. La estupidez de la izquierda ha ido tan lejos que alguien como Chomsky, quien afirma ser anarquista, quiere reforzar o al menos apoyar al Estado centralizado contra la demanda de su «devolución» a los gobiernos estatales,[1] como si el Estado centralizado pudiese ser usado contra unas corporaciones a las cuales ha ayudado siempre.

Pero lo que me preocupa es qué sucede con los poderes esenciales de los Estados-nación, independientemente de los distintos tratados internacionales. ¿Hasta qué punto los unos mandan sobre los otros? Con la excusa de la llamada *guerra contra las drogas*, EE. UU. está enviando sus helicópteros —su poderío militar— a México para reprimir a grupos como los zapatistas y otros, e intensificando el poder policial de los mexicanos para reprimir al campesinado. Antes, estas cosas solo podían hacerse subrepticiamente, como cuando se patrocinaba a la Contra en Nicaragua. Pero ahora pueden emplear esos poderes abiertamente. Los países europeos también tienen más libertad para ofrecer ayuda y apoyo policial a otros países, en lo que son esencialmente medidas contrarrevolucionarias.

Así que, ciertamente, mientras EE. UU. está «arreglando» sus propias leyes medioambientales —forzado, a su pesar, a adoptarlas por las presiones ecologistas—, a la vez está ayudando a

1. Se refiere aquí a la concentración de competencias de los diferentes estados de EE. UU. por parte del Capitolio y el gobierno de Washington. *(N. de la E.)*

las corporaciones norteamericanas a explotar la mano de obra extranjera mucho más barata —algo que esas corporaciones habrían hecho de todas maneras—. Además, el Estado tiene mayores poderes policiales que nunca. Fijémonos en la llamada *ley antiterrorista* que la administración Clinton ha aprobado recientemente, permitiendo la ampliación de las escuchas telefónicas e incluso amenazando el *habeas corpus*, un antiguo derecho cuyo origen se sitúa en la Inglaterra medieval. Así, mientras se dan mayores poderes a las corporaciones en el NAFTA y demás tratados, también los Estados gozan de mayores poderes internos y más explícitamente que nunca.

En última instancia, el Estado siempre trata de expandir los mercados para las corporaciones. Nadie debe dudar de eso. Existe un gran riesgo en exagerar en qué medida se ha cedido poder a las corporaciones, así como de sobredimensionar la exportación de capital y la expansión a los mercados extranjeros. Puede olvidarse fácilmente el gran papel que desempeña el Estado y los enormes poderes acumulados por este en los procesos de expansión de las empresas. Ambos entes interactúan entre sí. Hace tiempo que empezamos a hablar de todos los Estados existentes como «Estados burgueses», no solo Estados-nación.

¿Cómo podrán las municipalidades confederadas evitar ser puestas al servicio de las corporaciones, tal y como lo está el Estado?

En primer lugar, las municipalidades confederadas pueden intentar movilizar a la gente sobre bases populares. Deben constituirse en un movimiento, aunque tal movimiento no exista aún. Segundo, las municipalidades confederadas pueden plantear alternativas al capitalismo, tanto material como políticamente. En la medida en que dicho movimiento crezca, tendrá la posibilidad de activar a la opinión pública hasta un grado que generalmente escapa a la capacidad de los partidos, especialmente en una época de tanto escepticismo respecto a la política, para contrarrestar enérgicamente la expansión de, digamos, DuPont en el extranjero.

Considerando que no veo la posibilidad de formar un partido como los Verdes,[2] que presente a Ralph Nader[3] para presidente —a pesar de su aparente radicalismo, él quiere funcionar totalmente dentro del sistema existente—, por mi parte hablo de crear una alternativa totalmente distinta al sistema actual, establecer una cultura política independiente, formas de organización, maneras de transformar tanto política como económicamente no solo Delaware sino todo EE. UU. o Canadá o cualquier otro país. Aquellos que están operando dentro de la actual estructura social, tratando solamente de moderar la acción del Estado para darle un «aspecto humano», de ese modo lo hacen más aceptable socialmente.

Añadiré algo más. Si un partido aparentemente radical se corrompe por el parlamentarismo —lo que históricamente ha sido el caso de todos los que conozco— este partido parlamentario se esforzará por moderar la situación existente, facilitando, de hecho, la consecución de sus objetivos a los elementos más perniciosos de la sociedad.

No hay por ahora un movimiento municipalista libertario, aunque se habla mucho en estos tiempos, en todos los círculos, sobre democracia local. Dicho movimiento, sin embargo, es el único recurso que tenemos al margen del camino parlamentario que ciertamente nos conduciría de forma irremisible a compromisos que a la larga nos harían cómplices del poder de las corporaciones y del Estado. Naturalmente, podríamos también

2. En este caso, Bookchin de refiere al Greens/Green Party USA, creado en 1995, a partir de grupos sin una estructura centralizada pero con la intención de lanzar un candidato verde de ámbito nacional, cara a las presidenciales de 1996. Posteriormente, en el 2000, se fundaría el actual Green Party of the United Estates, el principal partido verde hoy, con una estructura de partido clásico *(N de la E.)*.
3. Ralph Nader (1934) es un abogado y activista que consiguió relevancia pública durante la década de 1970 gracias a la publicación de un estudio crítico sobre la industria automovilística, que le supuso un pleito con la General Motors, el cual ganó. Cofundador del Green Party y promotor de numerosas iniciativas en defensa de los consumidores y contra el poder de las multinacionales, se ha presentado varias veces como candidato independiente a la presidencia de Estados Unidos. *(N. de la E.)*

unirnos al anarquismo personal hedonista y correr desnudos por los bosques, sin hacer nada excepto alimentar nuestros egos.

Otro problema en la actualidad, para esta o cualquier otra propuesta, es la transformación de las grandes ciudades en megaciudades. Has dejado claro que las grandes urbes pueden descentralizarse y nos has adelantado una distinción entre descentralización física e institucional. Pero las megaciudades actuales —Río de Janeiro, Yakarta, Shanghái, El Cairo— están creciendo debido a los inmensos aluviones de campesinos que, por diversas causas, se trasladan a ellas. Estas megalópolis van a crecer todavía mas en los próximos años, hasta alcanzar los quince o veinte millones de habitantes. ¿Podrían ser comunalizadas de la forma que has descrito?

Yo diría que en tales ciudades gigantescas se darían las mayores dificultades para crear un movimiento y una cultura municipalista libertaria. Pero eso no quiere decir que sea imposible. La gente todavía comparte intereses comunales, desde la educación hasta el alcantarillado, desde la contaminación hasta el tráfico, entre otras cuestiones. Eso no cambiaría. E incluso tendría motivos para intentar modificar la estructura física de su vecindario. Aún podría desarrollarse una cultura cívica común.

Un fenómeno importante es que cuando muchos cinturones urbanos alcanzan un gran tamaño, comienzan a reconvertirse ellos mismos en ciudades más reducidas. Tengo grandes dudas acerca de que veinte millones de personas puedan vivir en una megalópolis sin recrear pequeños centros urbanos para, finalmente, formar un conglomerado de urbes relativamente pequeñas.

Y eso está sucediendo actualmente, aunque sea ignorado en muchas discusiones sobre urbanismo. En EE. UU., y sé más sobre este país que sobre otras partes del mundo, las megaciudades americanas —que físicamente se parecen a los grandes conglomerados urbanos que se forman en todos sitios—, en realidad se están replegando internamente sobre unos centros urbanos cada vez más pequeños. Muchos de los «suburbios» en el

sentido tradicional —esas ciudades-dormitorio que eran áreas monótonas, enclaves homogéneos de la mediocre clase media— se están nucleando y convirtiendo paulatinamente en ciudades bastante autosuficientes, con sus propias áreas industriales, comerciales y de servicios. En estos lugares, donde durante años no había nada más que áreas residenciales, está teniendo lugar un reagrupamiento en que aparecen edificios de oficinas, colegios, edificios institucionales y gubernamentales, e incluso nuevos tipos de industrias. La gente ya no va al centro de la antigua ciudad, ahora se trasladan al centro que se ha creado en su zona. De modo que lo que eran ciudades-dormitorio se han transformado en ciudades relativamente viables.

¿Pero no son a menudo estas pequeñas ciudades bastiones de privilegiados? Están formadas por gente que ha huido de la pobreza del centro de las metrópolis y que, en sus urbes privadas, tienen su propia policía, su propio sistema escolar; los residentes son suficientemente ricos como para financiar su sistema comunitario particular. Y los residentes ponen verjas alrededor de sus ciudades privatizadas para mantener fuera a quienes ellos consideran «gente indeseable».

Desde luego, muchas de esas ciudades son guetos de privilegiados. De hecho, predije hace décadas, en mi libro *Los límites de la ciudad*, que habría una tendencia hacia un tipo de «guetización», que llevaría a los ricos a separarse, por su cuenta, de los pobres. No podemos ignorar la posibilidad de que la guetización nos conduzca a un desarrollo muy reaccionario. Pero todavía estamos en un proceso de transición. No sabemos cómo evolucionarán en el futuro estas ciudades nucleadas. No todas tienen sus propias fuerzas policiales o están desarrollando un sistema educativo independiente. No todas son jurisdicciones privatizadas rodeadas de verjas. Sucede en un número de casos preocupante, pero la nucleación no se está produciendo, ni mucho menos, en todos los sitios.

Por otro lado, incluso estos enclaves están abiertos a un grado de nucleación que, a la larga, podría usarse en un sentido

progresista. Nuestra función es examinar qué potencialidades existen para que, en caso de una crisis social, pudieran ser conducidas hacia un enfoque municipalista libertario. Lo que hoy es una ciudad de privilegiados puede sentir un día los envites de la economía de tal manera que llegue a ser un núcleo suficientemente rebelde. Una comunidad totalmente protegida, perturbada por fuerzas económicas, culturales y medioambientales de la sociedad, puede convertirse en una ciudad radical. El futuro de estas ciudades no está hipotecado por las puertas que las separan de las áreas menos privilegiadas.
Hablando francamente, o tenemos socialismo o barbarie. No hay duda de que la barbarie es posible, de hecho en muchas áreas de la vida ya está demasiado avanzada. Sin embargo, hay muchas otras donde no ha llegado muy lejos. No excluyo la posibilidad pero, si hay sitio para la esperanza, este es el de una propuesta municipalista libertaria que reconozca que la transición puede tener lugar incluso en alguna de estas zonas nucleadas más protegidas.

Otro de los problemas a los que se enfrenta hoy el municipalismo libertario son los medios de comunicación de masas. En la actualidad, los medios de comunicación están ejerciendo un efecto de anquilosamiento sobre el espíritu humano, arrastrándolo al más bajo denominador común, produciendo una degeneración de la conciencia. Promueven la sociedad de consumo, embaucándonos de todas las formas posibles para comprar lo que no necesitamos. Las personas que queremos crear una cultura política que valore el compromiso con el bienestar general, y no solo la maximización de la satisfacción individual y egoísta, ¿cómo podemos contrarrestar esta inmensa presión cultural?

Un movimiento municipalista libertario trabajaría a una escala muy personal que se encontraría fuera de los límites alcanzables por los medios de comunicación. Una cosa que hay que entender es que, en la medida en que los medios de comunicación van aumentando su concentración, se transforman en fuerzas de alienación, y hoy en día cada vez es más la gente que rechaza

abiertamente esas lejanas instituciones que parecen estar gobernando sus vidas. Aunque la prensa tiene un gran poder sobre la opinión pública, también hay millones de desencantados. Existe ciertamente mucha gente disgustada con ella.

El movimiento del «tercer partido» —aunque muy débil— y la abstención sin precedentes en las elecciones de 1996 son evidencias de que mucha gente en EE. UU. no encuentra una respuesta clara a sus problemas en ninguna de las organizaciones estatales. Estaban hartos del despliegue de la prensa, de que los trataran como a niños y sin consideración. Solo hay que ver la reacción popular a las convenciones de los demócratas y de los republicanos en 1996. Hasta los medios de comunicación de masas han declarado que no volverán a dar cobertura a las convenciones si van a ser organizadas tan descaradamente para ser televisadas. Existe un creciente sentimiento contra este huracán de concentración de medios de comunicación, y un movimiento municipalista libertario puede sacar partido de la alienación del público.

En realidad, un enfoque municipalista libertario sería el único que podría esperar contrarrestar la concentración de poder de la prensa, porque trata de llegar a la gente en el ámbito de su comunidad, poniendo a su alcance medios para neutralizar y oponerse al impacto de la prensa, pues basa su trabajo en la interacción cara a cara.

Aún existe otro problema, que es el tiempo. Cada vez más gente corriente no tiene tiempo ni para su familia —los que dicen estar más por el municipalismo libertario, como ciudadanos opuestos a las élites, han de trabajar en dos y tres sitios solo para ir tirando—. ¿Cómo podemos decirles que vengan a una reunión pública cuando tienen que hacer toda clase de apaños con su tiempo para poder leerles a sus hijos un cuento al acostarlos?

Si las personas quieren llegar a ser seres humanos en vez de organismos que solamente sobreviven, les sugeriría que lo que tienen que hacer es contraer algunos compromisos. Si la gente hoy está dispuesta a aceptar un modo de vida que les obliga a

trabajar todas las horas en que están despiertos para poder subsistir, les diría que no comprendo qué les hace continuar, si no es el instinto animal de supervivencia. Uno de los desafíos centrales de la filosofía occidental, especialmente de la filosofía helénica, ha sido el de que las personas deberían esforzarse para realizarse como seres humanos. Si no quieren hacerlo, si no pueden hacerlo, entonces otros que puedan hacerlo tendrán que actuar por ellos por su propio interés, por un tiempo, sin beneficiarse, sin pretender privilegios a cambio. Las injusticias que fuerzan a tanta gente a trabajar largas horas tienen que ser corregidas para que puedan venir sin problemas a una asamblea.

Me gustaría pensar que en una sociedad racional los adelantos en tecnología, tales como la automatización, servirían como mínimo para abolir el trabajo agotador, pero eso será en el futuro. Ahora la gente debe hacer un esfuerzo moral para ser libre, encontrar tiempo, por muy difícil que pueda ser, para asistir a las asambleas y tomar el control sobre sus vidas.

Identidad y universales

A menudo te remites a la antigua Atenas y a la Nueva Inglaterra colonial como precedentes históricos de la democracia directa. Y eso a pesar de que la antigua Atenas era extremadamente patriarcal y tenía esclavos. Lo mismo pasa con los puritanos de Nueva Inglaterra, que ahorcaban a los cuáqueros y esclavizaban a los nativos. ¿No están estas sociedades tan teñidas de sexismo y racismo, tan exclusivamente pensadas para los varones blancos, que no pueden servir verdaderamente como modelo para cualquier sociedad libre en el presente?

A pesar de las críticas tan razonables que he recibido sobre este punto, nunca, ni antes ni ahora, he tenido a la antigua Atenas o a la Nueva Inglaterra colonial como modelos. Ninguno de esos ejemplos históricos citados aquí o en otros sitios

representan un prototipo de la idea de municipalismo libertario; ni siquiera los barrios revolucionarios parisinos, ni las asambleas ciudadanas de Nueva Inglaterra. Ninguno —lo enfatizo— representa una imagen ideal de lo que puede y debe conseguirse en el futuro.

Todos estaban afectados de importantes fallos, principalmente en cuanto a división de clases y antagonismos, y exclusión de la mujer y de los desposeídos de las actividades públicas. La *ecclesia* ateniense no admitía a residentes extranjeros —metecos—, aunque algunos hubiesen vivido en la ciudad durante generaciones. Tenían una concepción cerrada de la ciudadanía. A veces, la gente actuaba abusiva y arrogantemente en la *ecclesia*. Los ciudadanos eran fácilmente influenciados por oradores egoístas y demagogos. Y sus sociedades estaban lejos de ser sociedades de la postescasez. Dada la ausencia de libertad para trabajar, los sectores de población con los trabajos más duros estaban muy cansados para acudir a la asamblea.

No hay en sitio alguno un modelo para una sociedad municipalista libertaria. Una sociedad municipalista libertaria sería, ante todo, una sociedad racional, pero muchas de las culturas que produjeron estas instituciones no eran racionales. Los atenienses sobrecargaban sus asambleas con asuntos sagrados, de modo que su agenda estaba dividida entre lo sagrado y lo secular.

Y había muchos otros defectos que Cornelius Castoriadis ha minimizado recientemente al decir que los esclavos eran, principalmente, propiedad de una pequeña élite. Esto, según Hansen,[4] no es del todo cierto. Yo sería el último en mirar a esas ciudades como modelos. La urbe que imagino como verdaderamente racional, libre y ecológica todavía no existe, y todas mis referencias a ciudades históricas pretenden solo mostrar instituciones notables que existieron en el pasado y que merecen nuestra más profunda consideración. Las cito no por lo que fueron en su época, sino por lo que innovaron históricamente y por la

4. Mogens Herman Hansen: *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes: Structure, Principles and Ideology,* Blackwell, Oxford, 1991.

tradición que establecieron y que hoy permanece inacabada; una tradición que, con el municipalismo libertario, puede muy bien ser llevada a su conclusión racional.

Amigos de otras partes del mundo han tenido dificultades al referirse a las asambleas ciudadanas de Nueva Inglaterra, porque pertenecen a la cultura norteamericana y no a la suya. O sienten que las asambleas locales son propias de Francia y, por tanto, no relevantes para su región. Incluso la democracia parece ajena a la tradición de muchas partes del mundo, por ser de origen europeo. ¿Cómo pueden estas «ideas extranjeras» ser defendidas ante personas de otras zonas del planeta? ¿O no pueden serlo? ¿Deberían, por el contrario, fijarse estas en sus propias tradiciones, aunque no fuesen tan claramente democráticas?

Mi preocupación por las instituciones democráticas no surge específicamente por las culturas de las que provienen. No es porque yo sea griego por lo que hablo de la *ecclesia* ateniense. Yo no soy griego ni francés, menos aún parisino, aunque repetidamente he citado la importancia de estudiar los barrios de la capital francesa. Tampoco soy español y cito a los comuneros. Y tampoco procedo de Nueva Inglaterra, he vivido aquí casi un tercio de mi vida, del que he pasado la mayor parte en la ciudad de Nueva York. Pero las asambleas ciudadanas son un caso notable de democracia directa. ¿Debería ignorarlas, porque ahora vivo en Nueva Inglaterra?

Durante los años sesenta, estaba profundamente preocupado por trabajar con tradiciones específicamente americanas. Pero ese enfoque no provenía de un chovinismo americano por mi parte, aunque se me acusó de ello. Me oponía a algunos de la Nueva Izquierda (*New Lefties*) que hablaban a los americanos en términos de marxismo alemán, leninismo o estalinismo ruso y maoísmo chino. Esto no quiere decir que el marxismo fuera o vaya a ser irrelevante para EE. UU. En absoluto. Pero, en su comprensible oposición al imperialismo americano, estaban venerando al totalitarismo chino y vietnamita. Hoy, a muchos de ellos les gustaría olvidar el daño que causaron en vista del reciente —bastante previsible— desenlace.

Al citar Atenas, Nueva Inglaterra o las secciones parisinas, pretendía mostrar que los libertarios de izquierdas tienen buenos ejemplos de instituciones de derecho libre, a veces en su misma puerta. No es necesario dirigir la mirada a ultramar ni al sudeste asiático ni mucho menos a China.

Mi atención se ha centrado siempre sobre todo en las propias instituciones, no quería caer en un romanticismo respecto a las ciudades. ¿Qué objeto tendría citar la *ecclesia* ateniense o las secciones parisinas si yo fuese un chovinista norteamericano? Obviamente, me ha interesado la estructura y viabilidad de estas instituciones, y solo secundariamente que formasen parte de las tradiciones que eran complementarias del pensamiento norteamericano.

Si los seres humanos son potencialmente racionales, como dijo Aristóteles que eran, es la racionalidad de las instituciones lo que cuenta, no sus tradiciones. No tendría remordimientos por ir a lugares sin tradiciones democráticas, ni ideológicas ni institucionales, y tratar de convencerles de los beneficios de una genuina sociedad democrática. Mi trabajo sería actuar como propagandista y agitador y hablar a la gente sobre lo nuevo, no necesariamente sobre lo viejo, incluso contraponiendo lo nuevo a lo viejo, tratando de explicar, sobre sólidas bases racionales, no tradicionales, por qué deberían descartar el antiguo sistema y adoptar uno nuevo. Semejante esfuerzo ayudaría a compensar el alcance con que la opresión ha arraigado en el pueblo, incluso en su mismo pensamiento. No creo que esté actuando como un líder o de forma elitista. Hay tradiciones de las que haremos muy bien en desembarazarnos, como la circuncisión femenina, el velo para las mujeres o interpretaciones míticas de lo que en realidad son problemas sociales, hechos que ocultan y mitifican el poder de las élites existentes.

Como judío, no encontraría enriquecedor ni gratificante volver a la tradición de las Sagradas Escrituras, que son bastante sanguinarias. Podría repasar mis propias tradiciones, seleccionar algunas y descartar otras, pero no las abrazaría ni las rechazaría solo porque fuesen parte de mis antecedentes étnicos. Mi posición es que si las personas son potencialmente seres

humanos, deberían intentar vivir en una sociedad racional, independientemente de sus tradiciones. Quisiera creer que la humanidad ha tenido diez mil años de educación fuera del primitivismo, el tradicionalismo y las costumbres que indudablemente constituyen nuestras raíces culturales, como para no ponernos a resucitar el tradicionalismo solo porque sí.

A veces, cuando grupos municipalistas libertarios convocan una asamblea popular en su comunidad, no aparece mucha gente. Un visitante de Moscú nos contó hace poco que tenía ese problema. Es muy descorazonador. ¿Qué le dirías a esa gente?

Que cuiden como un tesoro a los que aparezcan. Que los mimen. Que los eduquen. Recordar que, incluso en una sociedad municipalista libertaria, no es imprescindible asistir a las asambleas. Ni la antigua Atenas se basaba en la participación universal. La antigua Atenas operaba en condiciones muy favorables para la democracia y tenía una cultura democrática pero, a pesar de ello, establecieron un *quorum* de solo cinco mil personas, de un cuerpo potencial de ciudadanos de treinta mil. Eso es únicamente la sexta parte de las personas que tenían derecho a asistir. En otras palabras, estaban contentos con que uno de cada seis ciudadanos fuesen a la *ecclesia*.

Y las secciones más revolucionarias de París eran una maravillosa explosión de energía, pero tampoco contaban más que con la asistencia de una minoría de los habitantes de la sección. A menudo quince o veinte personas por cada mil o dos mil habitantes. Y eso solo en época de crisis, en que iban una veintena de personas a una determinada asamblea del total de las que legítimamente podían asistir. La asistencia a una asamblea de barrio variaba mucho según qué asuntos había en el orden del día.

La gente puede decidir asistir o no a una asamblea, dependiendo de sus alicientes personales, preocupaciones privadas, grado de interés, tiempo libre, orden del día, su propio grado de desarrollo social y político, enfermedades, quién sabe qué. Conozco a un sofista de Nueva Orleans —John Clark— que

afirma que, a menos que todo el mundo asista a la asamblea, esta no es verdaderamente democrática. Examina a la población total de una gran ciudad hoy, calcula cuánta gente vive en cada barrio y llega a la conclusión del número aproximado de personas que conformarían cada asamblea, digamos cinco o diez mil. Y todas tendrían que ir para que fuera una verdadera democracia. Pero fijaos, dice él, hay demasiadas personas para la democracia y, por lo tanto el municipalismo libertario es imposible; ese es su argumento. Es como si pusiese una rejilla sobre una ciudad de ocho millones y calculase cuánta gente tendría que venir a la asamblea por cada cuadradito.

Pero el supuesto aquí es que cada niño, cada muchacho, cada enfermo de alzhéimer tendría que asistir, si queremos calificarla de asamblea popular. Llega a ser un sofisma lógico con más intención de confundir que de aclarar. Lo más importante sobre las asambleas populares en una sociedad municipalista libertaria, una sociedad que haya llegado a ser descentralizada tanto física como institucionalmente —y no me estoy refiriendo a granjas desperdigadas en vastas praderas—, es que, cuando todo eso se haya conseguido finalmente, sería un milagro que todos aquellos que fuesen físicamente capaces de ir a la asamblea, incluso una mayoría, lo hiciesen.

Lo importante es que exista la libertad de asistencia. Esta libertad permanece como un centinela al acecho de cualquier tendencia jerárquica o autoritaria. Las puertas están abiertas y sería terrible que se obligase a la gente a asistir. Quisiera resaltar que las asambleas populares estarían abiertas a cualquiera que viviese en la municipalidad y que tuviese cierta edad, sin restricciones, y que se animaría a la gente a asistir y se les informaría de los asuntos que van a tratarse, de modo que pudiesen decidir si quieren participar en el acto de democratización. Me sorprendería que en una comunidad todos los que pudiesen asistir lo hiciesen, incluso en asambleas donde se fuesen a tomar las más importantes decisiones.

Otro punto importante: el municipalismo libertario no es un movimiento exclusivamente para crear asambleas populares. También es un proceso para crear una cultura política. En

muchos sitios, un movimiento municipalista libertario no tendrá éxito en años —no podría decir cuántos—, en su intento de convencer a la gente de que ofrece una solución al presente *impasse* político y económico. El municipalismo libertario es un proceso y un movimiento que pretende desarrollarlo, engrandecerlo, ganándose la mente de las personas, incluso antes de que las instituciones municipalistas libertarias se hayan establecido. La batalla seguro que seguirá más años de los que me quedan de vida.

Así que no debemos confundir un movimiento municipalista libertario con una sociedad municipalista libertaria, aunque obviamente la meta de este movimiento sea crear esa sociedad. Ni tampoco debemos confundir el proceso de educación con el éxito inmediato, aquí y ahora.

Haré una predicción: aun cuando los municipalistas libertarios triunfen en su objetivo de establecer asambleas populares, de la forma que sea, en ciertas comunidades los fundadores de estas asambleas se quedarán en minoría, porque otros intereses, incluso intereses de clase, tratarán de tomar el control de la asamblea. La historia tiene que estar de nuestro lado. Se cometerán muchos errores, habrá muchos fallos, serán necesarias muchas retiradas y pasarán años sin una respuesta positiva a la propaganda de dicho movimiento. ¿Pero hay algo nuevo en ello? Al movimiento anarquista le llevó cerca de setenta años arraigar en España. Casi un siglo les costó a los revolucionarios rusos alterar lo suficiente las condiciones como para agitar al pueblo ruso hasta el punto de estar preparados para derrocar a la autocracia zarista.

Un problema que tenemos hoy es que la gente quiere resultados rápidos e inmediatos; es una de las principales enfermedades de la generación del *boom*. El renacimiento de los sesenta, con todas sus generosas ideas, se derrumbó en parte porque los jóvenes radicales pedían gratificación inmediata y éxitos sensacionales. Si la gente hoy cree que la política es como una máquina expendedora, donde metes una moneda y te sale un chicle, si eso es lo que creen, entonces les recomendaría que volviesen a su vida privada. La gente debe estar

preparada para ser fuerte, para tener carácter; puesto que ella misma ha de encarnar la cultura política del futuro en su personalidad, a fin de crear un movimiento que, algún día, pueda cambiar la sociedad para que esta sea libertaria, comunalista y política, en el mejor sentido de la palabra.

La naturaleza del movimiento

Has criticado los esfuerzos económicos alternativos, tales como las cooperativas, diciendo que, al final, encajan bien en una sociedad capitalista, aunque tu economía municipalizada estaría ciertamente organizada alrededor de algún tipo de cooperativa, como oposición a la competitividad. Las formas económicas alternativas también serían imprescindibles allí, como por ejemplo, las cooperativas de propiedad municipal. Cuando criticas al cooperativismo, ¿estás diciendo que los esfuerzos para construir cooperativas son totalmente irrelevantes para el movimiento municipalista libertario?

No, en principio, yo no soy contrario a las cooperativas. Son de un valor incalculable, sobre todo como escuelas para aprender a cooperar. Solo he pretendido mostrar que no vamos a ser capaces de eliminar el capitalismo colonizándolo con cada vez más cooperativas, en cuanto que las cooperativas van a funcionar, en muchos aspectos, formando parte del sistema de mercado, cualesquiera que fuesen las intenciones de sus fundadores.

En 1840, Proudhon tenía la idea —y no fue el único— de que, creando cooperativas bancarias populares y otras de otros tipos, estas reemplazarían al capitalismo. Hoy, si tuviese que seguir a Proudhon, debería pensar que muchas pequeñas instituciones de crédito podrían eventualmente reemplazar al Chase Manhattan Bank o que cooperativas de tiendas de comestibles podrían suplir a las cadenas de supermercados. Tendría que creer que pequeñas factorías químicas podrían reemplazar a la DuPont Corporation en Delaware. La importancia de las cooperativas, hoy, es que enseñan a la gente cómo cooperar. Pero lo que sucede

generalmente en la mayoría de ellas, según mi experiencia personal y la experiencia histórica, es que se convierten en empresas burguesas, formando parte del escenario de competitividad que el mercado exige. Eso cuando no desaparecen.

Las cooperativas de propiedad municipal no serían *cooperativas* en el sentido convencional del término. No serían cooperativas privadas o federaciones de cooperativas privadas. Serían «propiedad» de la comunidad reunida en asambleas populares. De forma que operarían como parte de la comunidad, no por sí mismas, siendo responsables ante toda la colectividad. No solo esto las diferenciaría, sino que muchos otros aspectos de su política de actuación serían decididos por la propia comunidad. Solo la administración práctica de esta política recaería dentro de la esfera de cada cooperativa.

Y no únicamente la comunidad como un todo determinaría su política. El pueblo, en general, establecería un tipo de relación ética con la cooperativa, con base al hecho de que la cooperativa forma parte integral del pueblo. Esta es un área en que la cultura política va mas allá de los principios de actuación estrictamente institucionales de la asamblea y la confederación. No solo la economía municipalizada, sino también la política cultural ayudarían a crear una ética económica en la comunidad, un nuevo tipo de relación económica entre las personas y sus fuentes de subsistencia, independientemente de que se encargasen de la producción o de la comercialización.

Bajo esas circunstancias de municipalización y cultura política, no habría riesgo de que cada cooperativa fuese una empresa de libre actuación en un mercado capitalista. No existiría ya un auténtico mercado en el sentido burgués. En el mercado burgués, la relación comprador-vendedor no es solo competitiva, sino anónima. Las cooperativas de propiedad municipal podrían perfectamente subvertir el mercado, porque la comunidad sería su dueña y porque los ciudadanos tendrían una responsabilidad ética en su conservación. No creo que a la larga los burgueses tolerasen este desarrollo. El municipalismo libertario no se acercaría cautelosamente al capitalismo para tirar, de repente, de la alfombra bajo sus pies. Lo que estoy describiendo conlleva un

enfrentamiento, antes o después, no únicamente con el Estado, sino con el capitalismo. Lo que persigue el municipalismo libertario es despertar un desarrollo revolucionario en las comunidades que, en diversos grados, sigan las prácticas municipalistas libertarias.

Cómo va a producirse este desarrollo y enfrentamiento, es algo imposible de prever. Baste con decir que puede abrirse una amplia puerta a la improvisación de «estrategias», que no puedo predecir con especulaciones de ningún tipo. ¿Adónde conduciría dicha confrontación, cómo se desarrollaría? No lo sé. Pero sí sé que, si el municipalismo libertario fuese abrazado por un apreciable número de comunidades, al menos habríamos creado algo potencialmente parecido a una situación revolucionaria.

Algunos socialistas libertarios han argüido que excluyes el control obrero demasiado rápido. «Los trabajadores», dicen, difícilmente pueden ser catalogados como una categoría particular. La mayoría de los adultos capaces, de ambos sexos, son hoy trabajadores. Dado que esa categoría es tan general, ¿por qué no puede combinarse el municipalismo libertario con el control obrero?

Sí, la mayoría de la gente tiene que trabajar para ganarse la vida y una notable proporción de ellos son trabajadores productivos. También un gran número de obreros es improductivo. Trabajan enteramente bajo las condiciones y esquemas creados por el sistema capitalista haciendo cosas tales como facturas, contratos, pólizas de crédito, pólizas de seguros y demás. Probablemente, nueve de cada diez «obreros» no tendrían ningún trabajo que hacer en una sociedad racional que no requiriese seguros o cualquier otra transacción comercial.

En una sociedad municipalista libertaria la asamblea decidiría los principios de toda la economía. Los obreros se despojarían de su identidad vocacional única y de sus intereses, por lo menos en lo que se refiere a la esfera pública, y se verían a sí mismos como ciudadanos en su comunidad. La municipalidad, a través de la asamblea de ciudadanos, controlaría y tomaría las

decisiones para sus fábricas, marcando la política que hay que seguir, siempre con una visión más cívica que ocupacional.

La suposición hecha por quienes quieren incluir el control obrero en el municipalismo libertario es que, una vez que hubiéramos democratizado la sociedad completamente por medio de las asambleas populares, querríamos democratizar también el lugar de trabajo mismo y pasar su control a los trabajadores. ¿Qué significaría eso? Bien, a menos que los obreros de una empresa empezasen a verse ellos mismos primero como ciudadanos más que como empleados, estaríamos abriendo la tremenda posibilidad de que reclamasen la autoridad sobre su lugar de trabajo en representación de la asamblea popular. Hasta el punto de retirar el poder a la asamblea popular y dárselo al centro de trabajo, hasta el punto de romper la unidad de la asamblea popular e incrementar la posibilidad de que el centro de trabajo actuase como un elemento subversivo respecto a la asamblea popular.

Lo expondré de una manera sencilla. Cuanto más poder tenga el centro de trabajo menos tiene la asamblea popular y, al contrario, cuanto menos poder tenga el centro de trabajo más tendrá la asamblea popular. Si el control obrero llegara a ser un punto principal de nuestro programa, estaríamos disminuyendo el poder de la asamblea popular y, por tanto, abriendo la posibilidad de que el centro de trabajo aumentase su poder a costa de la asamblea popular.

Y, como he dicho, la simple toma de una fábrica y su gestión por los obreros no elimina la probabilidad de que estos desarrollen —es más, aumenten— un sentido siempre presente de especial interés empresarial. El control obrero puede acabar fácilmente convirtiendo a los trabajadores en particulares, cualquiera que sea su labor. En la Barcelona anarcosindicalista de 1936, los obreros que habían ocupado, por ejemplo, una factoría textil a menudo competían con sus propios camaradas del mismo sector industrial, que también habían ocupado otra fábrica similar. Esto significa que, a menudo, tales trabajadores se veían abocados a un capitalismo colectivista, como apuntó Gastón Leval en su informe sobre las colectivizaciones en las

ciudades españolas,[5] y competían entre sí por el acceso a las materias primas y al mercado. ¡Todo esto ocurría aunque los obreros afirmasen ser anarcosindicalistas, trabajasen en la misma industria bajo la bandera rojinegra y perteneciesen a la misma central sindical! El resultado fue que la central sindical tuvo que regular las industrias para prevenir estas prácticas de capitalismo colectivista. Irónicamente, la burocracia de la CNT tomó el control obrero de las fábricas y lo disminuyó para poder mantener algún tipo de enfoque cooperativista.

Si a las fábricas se les permite formular los principios que han de regir su comportamiento sin ver a la comunidad como un todo, dichas fábricas pueden muy bien seguir caminos que no sean solo divergentes de los del resto de la comunidad, sino que entren en conflicto con ella.

Es de esperar que algún día la mayoría de industrias estén mecanizadas, especialmente los trabajos más duros y rutinarios. Y esto no es una idea utópica. A la larga se habrá tecnificado tanto el trabajo que imagino que el control obrero carecerá virtualmente de sentido, y toda la discusión se reducirá a un grado insignificante. En esta cuestión, yo me opongo claramente a los supuestos anarquistas primitivistas, tales como los que defiende la mafia de *The Fifth Estate,* que desaprueba todo avance tecnológico bajo cualquier condición.

¿Cuál es la relación de un movimiento municipalista libertario con la acción directa?

El municipalismo libertario es la forma más desarrollada de acción directa. Es la autoadministración directa, cara a cara, de una comunidad. El pueblo actúa «directamente» sobre la sociedad, dando forma a su propio destino. No hay forma más elevada de acción directa que la autodeterminación. Habiendo dicho esto, creo categóricamente que forma parte de toda

5. Gastón Leval: *Collectives in the Spanish Revolution,* Freedom Press, Londres, 1975. Existe edición en castellano: *Colectividades libertarias en España*, Aguilera, Madrid, 1977.

educación política radical comprometerse con la acción directa para detener, digamos, la construcción de una urbanización o de ciertas empresas económicamente agresivas y explotadoras, llevando a cabo acciones sociales y políticas siempre que surja la posibilidad. Esto podría implicar ocupaciones. Después de todo, el movimiento obrero norteamericano en los años treinta del siglo XX se construyó sobre la base de la ocupación de las fábricas por los obreros. No solo la huelga es una forma de acción directa, también la ocupación de una factoría; en realidad, es incluso una forma más radical de acción directa, pues conlleva la transgresión de las leyes que protegen la propiedad privada de la burguesía.

Hasta qué punto pueden llevar a la violencia estas acciones lo desconozco. Pero no creo que los burgueses abandonen voluntariamente su estatus y menos aún sus posiciones en la sociedad.

¿Tendrá líderes un movimiento municipalista libertario?

Habrá líderes en cualquier sitio que haya lucha. ¿La existencia de líderes significa necesariamente la existencia de jerarquías? En absoluto. La palabra *líder* no debe asustarnos, aparte de reconocer que ciertos individuos tienen más experiencia, madurez y carácter que otros. Estas diferencias, definitivamente, existen y son muy reales. Minimizarlas y decir que todos ostentamos el mismo grado de conocimientos, experiencia e intuición es un mito absurdo que está siendo negado por la realidad de la vida cotidiana y por la realidad biológica también. A menudo, puede esperarse más de la gente que ha vivido más tiempo que de quienes son muy jóvenes. Un niño de doce años, incluso siendo maravilloso, no podría tener la sabiduría de quien ha vivido tres veces su vida y posee una riqueza de experiencias. La biología hace imposible que un niño tenga la sabiduría de un adolescente, que este posea la de un adulto, y así sucesivamente.

Esto no significa que la gente más ilustrada no pueda usar sus conocimientos para dominar a los demás. Un líder es,

como mucho, un educador como cualquier otra persona que ofrece a la gente una orientación. De hecho, necesitamos desesperadamente gente que nos eduque. Yo tengo grandes diferencias con anarquistas que rechazan totalmente el liderazgo. No hay tiranía más sutil que la «tiranía de la destrucción» —que también puede incluir la tiranía de una falsa interpretación de la igualdad—, esto es, que todos sabemos lo mismo. Existe una gran diferencia entre decir que todos sabemos lo mismo y decir que todos somos capaces, potencialmente, de aprender y compartir conocimientos sobre unas bases potencialmente igualitarias.

Esta es la cuestión que Hegel se planteó en sus primeros escritos teológicos acerca de la diferencia entre Sócrates y Jesús. Sócrates era un líder indiscutible y era amado como tal; como alguien que intentaba superar la diferencia, por medio de la educación y el diálogo, entre lo que él sabía y lo que los jóvenes atenienses a su alrededor conocían, para crear así un campo de discusión equilibrado. Muchos de sus diálogos consistieron en superar esas diferencias. Jesús, por el contrario, era un líder en el sentido autoritario. Hizo afirmaciones que nadie en su presencia podía contradecir sin temer su ira. Es muy diferente hacer cumplir los Diez Mandamientos, porque Dios supuestamente así nos ordenó hacerlo, a explorarlos y hallar lo que es válido y lo que no, para proporcionar razones naturales —mejor que sobrenaturales— para aceptar cualquier idea. Partes del decálogo son muy regresivas, como la orden de Jehová, un dios celoso, de que no tolerará a otros dioses y, por inferencia, ninguna contradicción.

Sea como fuere, un líder no crea una élite, ni debe convertirse él mismo en élite. El liderazgo como tal no es necesariamente jerárquico. Un líder puede ser, sencillamente, alguien que sabe más que otros sobre una situación concreta y, por tanto, juega un papel dirigente en lo que deben hacer para manejarla. No domina a la gente ni pide su sumisión. En una sociedad racional, por supuesto, los líderes no tendrán el poder de obligar a la gente a hacer lo que no desea hacer. Su única fuente de influencia es la persuasión. Y, sobre todo, ellos serán responsables ante el res-

to de la gente, esto es, sus actos estarán bajo vigilancia constante.

Tampoco veo las organizaciones de vanguardia como necesariamente autoritarias. Irónicamente, más de un periódico anarquista, en otros tiempos, se ha titulado *Vanguardia*, y más de una obra anarquista ha clamado por la formación de una organización de vanguardia. Las organizaciones vanguardistas pueden dar a un movimiento una orientación, una guía de cómo llegar de un lugar a otro y ayudar a movilizarse en acciones sistemáticas para cambiar la sociedad.

Es trágico que las palabras *vanguardia* y *líder* fuesen desacreditadas en los años sesenta por la «nueva izquierda», debido a las experiencias estalinista y leninista. En muchas revoluciones, hubo líderes inmensamente importantes, incluso decisivos, y organizaciones que impulsaron la revolución, y en ausencia de tales personalidades clave las revoluciones se colapsaron. Durante la Comuna de París, Thiers, que dirigía la contrarrevolución contra los comuneros, tenía prisionero a Auguste Blanqui. La Comuna quería su libertad y, en una dura negociación, trató de canjearlo por los rehenes que tenía, hasta por el arzobispo de París. Thiers, astutamente, sabía que entregar a Blanqui a los comuneros era como darles una división entera de tropas, puesto que este había insistido en marchar sobre Versalles y asestar el golpe de gracia a la contrarrevolución. Así que nadie puede borrar el importante papel que muchos líderes, individuos u organizaciones tienen en la historia, aunque siempre existe el riesgo, en una revolución que pretende avanzar, de que un líder se convierta en un tirano y que una organización se transforme en una élite. Para prevenir estos peligros, no hay sustituto posible de la inteligencia y de las instituciones que actúen como contrapeso para evitar que líderes u organizaciones se conviertan en tiranos o élites; y, desde luego, tampoco lo es la oposición a líderes u organizaciones en cuanto tales.

En el pasado has distinguido entre intelectuales e intelligentsia. *Los intelectuales son aquellas personas inseparables de la academia, mientras que* intelligentsia *son los estudiosos, pensadores teóricos,*

que forman parte de la cultura política pública que acompaña a una revolución. ¿Ves a la intelligentsia *desempeñando un papel en la lucha por el municipalismo libertario?*

La *intelligentsia* es indispensable y aquí discrepo con todos esos académicos e intelectuales que denigran su importancia. Es asombroso que profesores instalados cómodamente en el sistema universitario denuncien la *intelligentsia* como una élite. Pienso que sería maravilloso que todos fuésemos miembros de la *intelligentsia*, en una ávida vida pública intelectual, en que las ideas fueran parte del ambiente cotidiano, en que la filosofía, la ética y la política no fuesen simples materias de estudio, sino prácticas vivas.

Para mí es inconcebible, a pesar de lo dicho por diversas teorías anarquistas, que la sabiduría acumulada de un verdadero miembro de la *intelligentsia* pueda ser ignorada. Hice un detenido estudio de las revoluciones, mientras escribía *La Tercera Revolución*, que iba desde las guerras campesinas de 1520 en Alemania hasta la Revolución española de 1936. Tan detalladamente las estudié que me sentí como si hubiese estado en las mismas calles de esas revoluciones. Esa investigación me dejó tremendamente claro que esas revoluciones no podían haber esperado tener éxito ni haber llegado muy lejos sin el conocimiento —e incluso el liderazgo, en el mejor de los casos— que proporcionaron la *intelligentsia* o los intelectuales públicos. ¿Qué habría sido de la Revolución francesa sin Jean Varlet, quien estuvo muy por encima de los mejores líderes jacobinos? ¿Qué habría sido de la Revolución americana sin Thomas Paine? ¿Qué habría sido de la Revolución de 1848 en París sin Eugène Varlin? ¿Y de la Revolución rusa sin Mártov, que previó los peligros de la autocracia bolchevique? Es esencial que recuperemos esta declinante tradición de pensadores que vivieron una activa vida pública y, al mismo tiempo, eran parte de un entorno vivo, social y políticamente revolucionario.

Cuando un movimiento municipalista libertario presente candidatos para cargos, necesitará de un programa electoral. ¿Qué tipo de temas deben ir en ese programa? Si ponemos solo metas a corto

plazo, pareceríamos un partido reformista. Pero si pusiésemos objetivos a largo plazo, como la abolición del capitalismo, mucha gente no estaría preparada aún para oír eso. ¿Deberíamos esperar a que el ciudadano corriente estuviese, de algún modo, educado en estas ideas antes de lanzar una campaña municipalista libertaria? ¿O deberíamos lanzarla para educar a la gente? ¿Cómo podríamos lograr el equilibrio entre las metas a corto y largo plazo?

Las metas a corto plazo, en un programa, están destinadas a atraer a gente que apoye eventualmente las metas a largo plazo del movimiento. Las personas pueden apoyar a un candidato municipalista libertario porque están de acuerdo con las metas a corto plazo del programa y, al principio, pueden no estarlo con las propuestas a largo plazo. Estoy seguro de que, tras la Segunda Guerra Mundial, millones de habitantes de Gran Bretaña, que tenían todavía miedo del socialismo, votaron por el Partido Laborista aunque expresara su compromiso a largo plazo con una forma de socialismo. Muchos problemas pragmáticos y también una vaga aspiración a que un «mundo mejor», designado con la palabra *socialismo*, llegara después de la guerra, les indujeron a votar por los laboristas. De ahí la enorme victoria de esa formación hacia el final y después de la guerra.

Un movimiento municipalista libertario lucharía, naturalmente, por remediar injusticias específicas y ello estaría en su programa, aunque pelease también por las más amplias metas de libertad y democracia directa. Pero batallar solo contra las injusticias, sin ofrecer un ideal de libertad, no lleva a la raíz de las desigualdades que queremos corregir. Un anarquista que conozco me dijo recientemente que él todavía tiene como «ideal» una sociedad anarquista, pero que esta se ha perdido en la distancia. Actualmente trabaja por alcanzar «sus metas» más inmediatas, que incluyen la de combatir las injusticias, incluida la consolidación del Estado, ¡nada menos!

La lucha contra la injusticia no puede separarse de la lucha por la libertad. Si se disocia, estaremos todavía lastrados por el mismo orden social, ligera o quizá significativamente más justo, pero todavía por uno que, de forma inevitable, ha de producir un daño creciente en la sociedad y el medio

natural. Debe existir una conexión viva entre nuestro ideal y nuestras metas, de modo que nuestros ideales alimenten nuestras metas y les proporcionen inmediatez. De otro modo, si objetivos e ideales toman caminos separados, estaremos operando más como guardianes del capitalismo —proporcionándole un rostro humano— que como revolucionarios tratando de eliminar las causas profundas de todas esas injusticias y las restricciones a la libertad y a la autorrealización de todo ser humano.

De este modo un programa municipalista libertario no incluiría demandas cortoplacistas sin añadir, al mismo tiempo, también objetivos a largo plazo. En la izquierda de las décadas de 1930 y 1940, solíamos llamar a esto *programas de mínimos y de máximos*. Pero la relación entre ambos puede dilucidarse mejor por medio de un *programa de transición*, un término muy práctico inventado, creo, por Trotski. Un programa de transición pretende unir los pequeños pasos que hay que dar inmediatamente con las metas finales, como el comunismo o el socialismo.

Para un movimiento municipalista libertario, el programa de transición puede vincular una demanda específica, como detener el «crecimiento», con la demanda máxima, a largo plazo, de reemplazar el capitalismo por una economía ética. Y, ciertamente, asociaría una demanda simple e inmediata como una «mejor administración local» con el objetivo a largo plazo de democracia directa, pidiendo cambios en la carta municipal para que se permitieran las asambleas ciudadanas y, luego, se las dotase de un poder creciente.

Según vaya avanzando el movimiento municipalista libertario, la acción directa debe usarse para hacer progresar esas demandas y convertirlas en objeto de atención pública. Pero primero, el movimiento hará un llamamiento a celebrar asambleas públicas, aquí y ahora, y a establecer centros cívicos donde celebrarlas. Digamos que estas asambleas se formarían sobre bases informales y es de esperar que se convirtieran en foros de discusión barriales. Al principio, quizá solo se celebren en ciertas zonas de la ciudad, pero esos barrios pueden ser el ejemplo

para otras zonas que todavía no estén políticamente en movimiento. Pronto, la gente empezará a ver que algo se mueve en su ciudad y es posible que empiece a hacer lo mismo.

Progresivamente, las asambleas pueden aprobar resoluciones sobre distintos temas, desde mayor control sobre servicios ciudadanos hasta la petición de más bomberos o más y mejores colegios. El movimiento comenzaría su campaña con estos temas, presentándolos como peticiones populares. Los ciudadanos tendrían la palabra, por decirlo así. Pero lo más importante es que el movimiento plantearía sus demandas para cambiar la carta municipal, de modo que las asambleas de ciudadanos tuvieran, si no todo, cada vez más poder legislativo.

En cualquier comunidad la gente relacionada con el movimiento municipalista libertario suele ser una pequeña minoría dentro de una asamblea que ellos mismos han inspirado. Otros integrantes pueden ser probablemente bastante más conservadores y cautelosos. Es función de los municipalistas libertarios debatir con estos ciudadanos en la asamblea sobre los distintos temas, contestar a sus objeciones y explicar las distintas fuerzas políticas y sociales que funcionan en la sociedad. En este proceso se trata de educar a todos. Supongamos que unos promotores inmobiliarios van a una reunión de la asamblea para vender a la comunidad un proyecto completo de viviendas o que un industrial aparece y promete crear puestos de trabajo si se le permite construir allí una fábrica. Los municipalistas libertarios tienen que tratar de impedirlo, demostrando con detalle los riesgos que tales propuestas suponen para sus conciudadanos y, en este proceso, estos educarán a aquellos.

Tengo que decir que mucha gente tiene dificultades para ver el municipalismo libertario como un proceso. Pero yo sostengo que es eso exactamente de lo que se trata. El municipalismo libertario empieza por formular peticiones cotidianas de justicia en cuanto a temas concretos, demandas que cuestionan distintos intereses capitalistas tales como los inmobiliarios, de construcción, ventas, etc. El movimiento entonces se expande y crece, al tiempo que pide, a través de las asambleas populares, cada vez más poder del estado, o de la

provincia, y del Estado-nación para las asambleas. Este es un proceso dinámico, que comporta un aumento cada vez mayor de instituciones potencialmente democráticas —que, por cierto, ninguna burguesía ha querido dar al pueblo—, clamando por un estatuto si no lo hay, o, si lo hay, por su revisión. Estos son temas potencialmente controvertidos para los poderes populares. El movimiento municipalista libertario desempeña un papel de primer orden en este proceso. Sin un movimiento, dudo que el desarrollo que he descrito continúe hacia una conclusión lógica.

Luego, si este desarrollo se ha producido en una región determinada, podrían empezar a formarse confederaciones. A través de este proceso, el movimiento podría estar generando un poder dual. La transición comportaría desde el principio confrontaciones de distinto tipo, incluyendo la acción directa, y todo ello aumentaría la democracia dentro de la república, mientras que la radicalizaría al mismo tiempo. Finalmente, estaríamos confrontados con una situación revolucionaria, en la que podría plantearse un reto directo al Estado.

Porque si esta cultura política se expande y crece, ganando el apoyo de una cantidad de gente cada vez mayor, debería acabar en su «ideal» final, siempre que el movimiento continuase avanzando de forma dialéctica hacia sus objetivos máximos. Se desafiaría al poder del Estado de una manera importante. Difícilmente podría infiltrarse en el capitalismo, subvertir al Estado desde abajo o hacer una transición gradual. Tendría que hacer frente al capitalismo y al Estado a cada paso, a lo largo del camino, y empujarlos tan lejos como fuera posible, hasta que el enfrentamiento adquiriese proporciones revolucionarias. A partir de ahí, el desarrollo mismo decidiría qué planteamientos, medidas o —usando una palabra que no me gusta— qué *tácticas* adoptaría el movimiento.

No estoy describiendo un proceso fácil, pero si es utópico luchar por la municipalización de la economía y la formación de confederaciones de municipios libertarios, ¿qué alternativas tenemos hoy? ¿Construir un partido político que —a juzgar por la historia de Los Verdes alemanes, el Partido Laborista británico y

los «terceros partidos» en EE. UU.— seguro que degeneraría en parte del aparato del Estado o, simplemente, desaparecería? ¿Qué alternativas hay al municipalismo libertario? ¿De qué modo vamos a hacer cuadrar la demanda de una «Comuna de comunas» —el tradicional eslogan de socialistas, anarquistas y comunistas— con nuestra política? ¿Encerrándonos en nuestras propias experiencias privadas, practicando la meditación taoísta o participando en sesiones sensitivas y grupos de encuentro, como desearían tantos que se dicen anarquistas?

¿Qué alternativa hay? ¿Trabajar con el mito de que podemos acabar con la economía capitalista creando cooperativas? De 1840 a 1850, Proudhon tenía ciertas bases para pensar que eso podía funcionar, especialmente en Francia, antes de que el capitalismo estuviese muy desarrollado, en la época en que cada tienda de alimentación era una empresa familiar y no una cadena de supermercados, cuando la industria y el comercio eran pequeños todavía. Pero hoy no, o ¿vamos a pedir la nacionalización de la economía? Si lo hacemos, acabaremos reforzando el poder del Estado como poder económico. O quizás exijamos un socialismo de mercado, en mi opinión un oxímoron, como si el mercado no generase sus propias fuerzas internas que conducen a la concentración de capital.

Las alternativas son: propiedad privada, nacionalización de la propiedad privada o municipalización de la propiedad. Le dejo a cualquiera que tenga algo de sensibilidad revolucionaria que tome sus propias decisiones.

La nueva sociedad

Una vez que alcancemos una sociedad municipalista libertaria, ¿qué pasa si las virtudes cívicas y las instituciones de democracia directa no son suficientes para evitar que los miembros de la comunidad actúen en su propio beneficio? Eso puede conducir a que una minoría, tratando de beneficiarse, arruine la naturaleza comunal

de la sociedad. ¿Habría que instaurar alguna clase de estructura que hiciese cumplir las normas de la sociedad? ¿Existirían leyes en una sociedad municipalista libertaria? ¿Habría una constitución?

Antes de contestarte específicamente respecto a la sociedad municipalista libertaria, sería conveniente hacer un repaso histórico. En la prehistoria, durante un período de tiempo indeterminado, la sociedad humana estaba estructurada alrededor de grupos familiares —tribus y clanes— en los que los lazos de sangre determinaban los derechos y obligaciones de unos individuos hacia otros. Cualquiera externo a la tribu era considerado como un extraño o, usando el término más apropiado de Marx, como inorgánico, y de aquí que estuviese sujeto a un tratamiento arbitrario por la tribu.

Esto tenía muchas implicaciones respecto a cómo la gente concebía la justicia. Digamos que alguien cometía un crimen: un hombre asesinaba a otro de otra tribu. La única forma en que el crimen podía ser expiado y el asesino castigado era si los parientes de la víctima decidían vengarse con sangre. Naturalmente, transcurrido cierto tiempo, el derramamiento de sangre necesario para reparar un abuso fue disminuyendo o se impusieron otro tipo de castigos, además del de la sangre, tales como la obligación de dar cierto número de cabezas de ganado. La lista de indemnizaciones a veces era muy compleja. Pero el sistema de justicia dependía todavía de la venganza, de la víctima o de su familia ajustando cuentas con su autor.

Uno de los grandes avances de la humanidad, a lo largo de la historia, ha sido haber pasado de este sistema de justicia basado en la biología, es decir, un sistema basado en el parentesco o en los lazos de sangre y la venganza, a un sistema de justicia más racional, aunque no necesariamente completamente racional. En *Las Euménides*, Esquilo presenta a los atenienses en esa situación, en que la venganza por sangre es reemplazada por la justicia razonada: Orestes, que mató a su madre, es finalmente juzgado, no con relación a la consanguinidad *per se* de la víctima, sino por un jurado que dictamina sobre bases racionales y discursivas, y es absuelto fundándose en los estándares universales de justicia basados en la razón, y no castigado sobre la

base de la venganza de la sangre. En este momento, la razón empieza a sustituir a la costumbre y la sociedad empieza a suplantar a la biología.

Desde luego, cada institución condicionada biológicamente es también una institución social. Los seres humanos ya no son meros animales. Aún es difícil separar lo social de lo biológico en este nivel tan bajo, pero a lo largo de la historia hay grados en los que la biología ha dado paso a la racionalidad y a la sociabilidad. El desarrollo del *nomos,* como lo llamaban los griegos —unos estándares de justicia deducidos racionalmente que definían derechos y deberes—, marca uno de los avances que más ha alejado a la humanidad de la animalidad. No es un progreso culminante, pero es esencial.

Ciertamente, no estoy diciendo que todas las leyes sean racionales porque son leyes; más bien digo que el concepto mismo de *nomos* es racional. La ley como sustituto de la venganza de sangre es un avance racional, aunque muchas leyes concretas sean bastante irracionales. Antiguas constituciones, como el Código de Hammurabi, aceptaban la esclavitud, la dominación de la mujer por el hombre y un gran número de aspectos abusivos que hoy serían insostenibles y realmente inconcebibles en una sociedad racional. Pero el Código de Hammurabi significó un avance al acabar con la costumbre ciega, abriendo un campo de discusión sobre la postura correcta o incorrecta. Y, en el caso de la democracia ateniense, esta se despojó de la costumbre y la reemplazó por consideraciones razonadas sobre derechos y obligaciones, el bien y el mal, acciones perjudiciales y beneficiosas.

Una sociedad racional por definición no podría hacer menos. En una sociedad municipalista libertaria sería necesario explicar totalmente, sobre bases racionales, los deberes y derechos de la gente, las leyes o *nomoi* de la sociedad y sus formas de autogestión. Y esas *nomoi* se derivarían de una constitución racional que el pueblo que vive bajo su influjo habría elaborado. Es decir, la sociedad se constituiría racionalmente, en el sentido de que la gente crearía, literalmente, un marco básico para esta, guiada por todas las consideraciones éticas que la razón y la experiencia proporcionan.

Así que sería necesario tener una constitución y poseer *nomoi,* y que ambas fuesen tan democráticas, racionales, flexibles y creativas como fuera posible. Rechazar esa constitución y las *nomoi* que la constituyen sería volver a caer de nuevo en un sistema como el de la venganza de la sangre. O volveríamos a incurrir en juicios arbitrarios basados en las creencias místicas de una naturaleza humana imperturbable y mágicamente benigna. Tal perspectiva es completamente absurda. Se basa en la idea de que las personas siempre se comportan de forma bondadosa con los demás y con su comunidad, y que son inherentemente buenas y que han sido «corrompidas» por la civilización. Cualquier noción de una naturaleza humana establecida, incluso una bondadosa, al igual que el mito del «buen salvaje», es un sinsentido sociobiológico. Hace de la conducta de las personas algo completamente inflexible y les niega una de sus características más importantes: la creatividad como un rasgo distintivo humano opuesto a la adaptabilidad típica de los animales.

Así que en una sociedad municipalista libertaria —que identifico con una sociedad racional y con el comunismo libertario— sería vital tener una constitución razonada con *nomoi* razonadas, que previniesen el autoritarismo y todas las demás características indeseables de la presente sociedad, como la propiedad privada y el Estado. Al mismo tiempo, ofrecería una forma positiva de ley, proporcionando unas guías éticas razonadas, que fuesen suficientemente flexibles como para afrontar situaciones cambiantes.

¿Cómo se aplicarían estas ideas, específicamente, en el desarrollo de un movimiento municipalista libertario?

Me gustaría sugerir que el propio movimiento tendría unos estatutos. A este respecto, yo estoy en contra de la opinión libertaria que reclama solo un mínimo de estructura. Como ya he dicho, donde hay un mínimo de estructura, hay un máximo de arbitrariedad. La gente seria y comprometida siempre busca

organización; la cuestión es ¿de qué clase? La mareante dispersión que encontramos en los medios anarquistas de hoy acaba, invariablemente, en mero humo o en manipulaciones autoritarias, como yo mismo tuve oportunidad de observar en la alianza antinuclear Clamshell[6] en los años setenta.

De modo que el movimiento tendría unos estatutos, con un preámbulo que declararía sus grandes principios y su carácter. Y en estos se especificaría, tan claramente como fuese posible, pero sin caer en una inflexibilidad rígida, cómo ha de funcionar y, allá donde sea necesaria una explicación, por qué ha de funcionar de esa manera. Los estatutos establecerían la toma de decisiones según el principio del voto mayoritario, lo que desde mi punto de vista es indispensable. Determinarían claramente cómo se eligen los delegados o cómo se destituyen, si fuese necesario, y distinguirían sus poderes de aquellos propios de representantes de tipo parlamentario. Podrían incluir también una referencia a la democracia municipal y al confederalismo.

Una vez establecido un movimiento municipalista libertario sobre las bases de unos estatutos racionales, guiados por *nomoi* racionales, ¿qué se haría para convocar a los ciudadanos a las asambleas? Aquí en Burlington, a finales de los setenta y principios de los ochenta, los grupos anarquistas con los que yo trabajaba eran partidarios de asambleas en cada uno de los seis distritos electorales. Continuamos pidiéndolo hasta 1981, en que fue elegido un alcalde un progresista de un «tercer

6. Colectivo antinuclear creado en 1976 para luchar contra la instalación de una central nuclear en Seabrook: «En julio de 1976, mientras las excavadoras comenzaban a limpiar el terreno, treinta y dos activistas se reunieron cerca de Rye para formar la Clamshell Alliance y luchar contra el proyecto. Se inspiraban en la extraordinaria acción realizada en Wyhl, en le suroeste de Alemania, el año anterior». En el texto, Bookchin se refiere a un momento posterior, en 1978, en el que multitud de grupos formados emulando a Clamshell se constituyeron en una especie de coordinadora denominada Clams for Democracy. Bookchin consideró que con la entrada en esta plataforma del grupo marxista Red Balloon se daba acceso a prácticas autoritarias y «abandonó Clams for Democracy». Janet Biehl: *Ecología o catástrofe. La vida de Murray Bookchin*, Virus Editorial, Barcelona, 2017, p. 366. *(N. de la E.)*

partido». Este alcalde, Bernard Sanders,[7] parecía no saber de qué estábamos hablando, pero estaba dispuesto a apoyar la idea porque le sonaba bien. Su administración progresista acordó crear una Asamblea de Planificación de Barrio (*Neighborhood Planning Assembly)* en cada distrito electoral. No eran verdaderas asambleas de ciudadanos, sino «asambleas de planificación», cuyo cometido era ser responsables del desembolso de fondos para el desarrollo de la comunidad. En términos de política fáctica, su papel era simplemente de asesoramiento. Pero, al menos en Vermont, el poder de la asamblea de ciudadanos para mandar moralmente es a menudo bastante decisivo y, durante un tiempo —hasta que muchos de nuestros anarquistas locales empezaron a retirarse a su vida privada—, ejercieron una considerable influencia.

En Vermont, el sistema de gobierno local y el sistema político que lo acompañó es más distendido y abierto que en otras partes de EE. UU., por no hablar del resto del mundo. Aquí el acceso al voto es relativamente fácil y las leyes electorales muy laxas, de modo que puede ser más fácil poner en marcha el movimiento municipalista libertario aquí que en otros sitios. En California, es mucho más complicado para los nuevos grupos políticos participar en las elecciones. En Francia, o incluso en Canadá, los pueblos y ciudades son mucho más criaturas del Estado que aquí, pues están bajo

7. Bernard Sanders (1941), quien se presentara a las primarias del Partido Demócrata estadounidense en 2016 para competir con Hillary Clinton, había ganado en 1981 —con 39 años— la alcaldía de Burlington (Vermont). Bookchin, vivió de manera directa la política municipal de Sanders que, en última instancia, volvió a replegar la política municipal sobre su estrecha relación con las élites económicas de la localidad, principalmente en el caso del nuevo diseño de la ribera marítima de la localidad: «Sanders creó un grupo de trabajo para estudiar la cuestión y diseñar una "propuesta alternativa que reflejase el carácter de nuestra ciudad". El grupo de trabajo pasó la iniciativa a un arquitecto que procedió a diseñar un nuevo plan, que ahora incluía una torre de apartamentos de 22 pisos, un puerto deportivo y un complejo hotelero con tiendas. Bookchin y los ecologistas sociales estaban horrorizados», Janet Biehl, *ibíd.*, p. 448. *(N. de la E.)*

su control directo. En muchos lugares sería ilegal que una asamblea de ciudadanos legislase o hiciera política para su localidad. ¿Qué puede hacer un movimiento municipalista libertario bajo tales circunstancias?

El establecimiento de la NPA (Asamblea de Planificación de Barrio) en Burlington fue el resultado de una concurrencia de movimientos de base, con una administración municipal bastante comprensiva. Puedo prever situaciones en que tal concurrencia, como la hemos tenido aquí, no se dé e, incluso, el ayuntamiento se oponga estridentemente a la formación de asambleas de ciudadanos «cuasi legales», que pudiesen invalidar los poderes legales de la administración. O en que la carta municipal de la ciudad no pueda cambiarse para dar más poderes a la asamblea de ciudadanos. En tales casos, lo primero que debe hacer el movimiento es establecer asambleas ciudadanas que tengan solo autoridad moral; de hecho, ese era todo el poder que tenía la asamblea de Burlington.

Un movimiento municipalista libertario iniciaría las asambleas ciudadanas sin obtener necesariamente el consentimiento del ayuntamiento, pero esperando contar con suficiente apoyo de los ciudadanos de su barrio, distrito electoral o pueblo. O, si ya existen las asambleas, el movimiento podría pedir su reconocimiento como cuerpo legal con poder para hacer leyes y ordenanzas, en otras palabras *nomoi.* Al mismo tiempo, no es necesario decirlo, el movimiento presentaría candidatos que permanentemente exigirían la formación de asambleas y/o que se las dotase de poder.

En el pasado, no era raro, en épocas en que las instituciones eran bastantes autoritarias, que hicieran su aparición instituciones morales. En la época medieval, muchas ciudades, sin tener la autoridad legal para hacerlo, formaron asambleas y crearon instituciones que se oponían a las de los señores feudales o los obispos, que literalmente poseían la autoridad. El surgimiento de numerosos ateneos en España, en la época de Franco, sería otro ejemplo, que pudo haber jugado un papel en la disminución del poder del Estado franquista al final de la vida del dictador. En cualquier caso, una vez que el movimiento municipalista libertario inicia las asambleas extralegales, es

crucial que se institucionalicen, aunque solo sea sobre el papel. Lo que no debe hacer el movimiento es convocar asambleas específicamente para tratar temas concretos y dejar de actuar cuando desaparece el interés por ellos.

Lo que estoy diciendo es que, si un movimiento municipalista libertario empieza con las asambleas, no es suficiente para ello con convocar a la gente a una «reunión de la ciudad», como erróneamente las llaman en Nueva York, para discutir o hacer público un tema concreto y luego dejar que estas asambleas se desvanezcan.

La asamblea debe institucionalizarse, esto es crucial, y dotarse de una estructura propia, reuniéndose regularmente, ya sea una vez al mes, cada pocas semanas o una vez al trimestre. Debe tener unos estatutos que establezcan los requisitos de residencia y todas las disposiciones que se consideren necesarias. Debe tener un nombre. Debe tener un moderador y, por lo menos, un comité de coordinación. También un sistema de comunicación; si es posible, tendría que publicar un boletín. Sus reuniones deberían tener un orden del día, cuidadosamente preparado con la participación de los miembros de la comunidad. Si hay suficiente número de personas, la asamblea podría elegir comisiones que estudiasen los asuntos e hiciesen propuestas. Si no está claramente institucionalizada, la asamblea se convertirá, usando el término irónicamente, en «un significante flotante», una semblanza ofuscada de lo que podría ser. Faltándole definición e institucionalización, sería un simple foro y no sería tomada en serio; ni estaría conforme, en mi opinión, con el programa político y social de un movimiento municipalista libertario. El municipalismo libertario busca exacerbar la tensión entre los municipios y el Estado, para convertirse en un poder de oposición dual que, bajo las condiciones adecuadas, llegue a la abolición del Estado y a su sustitución por un sistema confederal de administración social.

La asamblea puede convertirse en una expresión genuina de opinión con tanta fuerza que refleje la de la comunidad y recree su cultura política, o al menos la modifique significativamente. Y, finalmente, las asambleas deben multiplicarse, obligando a los ayuntamientos a reconocerlas y darles poder legal.

Todo esto es un proceso que requiere una larga lucha. El municipalismo libertario no es una mera estrategia o una táctica, aunque me haya visto obligado a usar esos términos en un modo limitado porque no hemos inventado todavía un lenguaje que exprese las características de una sociedad racional. Ni tampoco es una sociedad que pueda crearse, dándole a un interruptor. Es una idea rica, que fluye de la misma historia. Y ello requiere dedicación, empeño, idealismo y racionalidad.

Puedo decir, además, que coincido totalmente con Marx en que el capitalismo es un sistema que acabará, necesariamente, con esta sociedad, en virtud de los principios fundamentales que lo guían: producir por producir y crecer por crecer. El municipalismo libertario no debe aceptar compromiso con reformistas o planteamientos de «mal menor», como crear otro «tercer partido» más o entrar en «grupos independientes» dentro del marco del Estado-nación. Cada compromiso, especialmente los basados políticamente en el mal menor, conduce invariablemente a males mayores. Fue a través de una serie de males menores, presentados a los alemanes durante la República de Weimar, como Hitler llegó al poder. Hindenburg, el último y menor de todos los males, que fue elegido presidente en 1932, nombró canciller a Hitler en 1933, trayendo el fascismo a Alemania, mientras los socialdemócratas seguían votando un mal menor tras otro, hasta que consiguieron el peor de los males.

Uno solo tiene que ver la política en el presente para encontrar más ejemplos. En Estados Unidos, el presidente Bush o Dole hubieran tenido más dificultades para desmontar el sistema de asistencia social de las que tuvo el «mal menor» Bill Clinton, a quien los liberales habían considerado durante mucho tiempo un mal menor que un presidente republicano. Así que la idea del mal menor se ha convertido claramente en una fórmula para la capitulación.

Yo no sé si una estructura social como la que he tratado de describir llegará a realizarse. Puede que no. Ahora estoy escribiendo un ensayo sobre ética, y en sus líneas introductorias digo: «La Humanidad es demasiado inteligente como para no

vivir en una sociedad racional. Queda por ver si es lo suficientemente inteligente como para conseguirlo». Solo puedo contar con la aparición, más tarde o más temprano, de suficiente gente con el carácter, la visión y el idealismo que durante tanto tiempo hubo en la izquierda como para tirar adelante con este planteamiento. Pero, si no surge este movimiento, puedo decir una cosa con absoluta certeza: el capitalismo no solo producirá injusticias económicas, sino que debido a su ley de acumulación y su imperativo de desarrollo o muerte, que proviene de la competencia en el mismo mercado, acabará por destruir definitivamente la vida social. No puede aceptarse ningún tipo de compromiso con este orden social.

APÉNDICE 1
PROGRAMA ELECTORAL DE LOS VERDES DE BURLINGTON

Los Verdes de Burlington (Vermont) usaron este documento como programa electoral en marzo de 1989, cuando presentaron dos candidatos a concejales del ayuntamiento de la ciudad y uno para alcalde, en el marco de una campaña municipalista libertaria. Además, hicieron públicos una serie de escritos sobre su posición política y el primer informe exhaustivo sobre la situación medioambiental en Burlington. Este programa puede servir como ejemplo de un programa de transición.

¿Quiénes son los Verdes de Burlington?

Trabajamos para crear una nueva política para Burlington: una política basada en la ecología, el control del crecimiento, una economía ética, justicia social y una verdadera democracia de base.

Trabajamos para crear un nuevo movimiento en Burlington —un movimiento que no es otro partido más para elegir políticos para un cargo, sino uno que pretende involucrar a la gente normal, de manera cotidiana, en el proceso político, de la

comunidad y en la organización vecinal—. Esperamos desarrollar un verdadero movimiento popular para subsanar las causas de nuestros problemas sociales y ecológicos, y no simplemente para actuar contra sus síntomas, en una labor de parcheado.

I. Ecología y desarrollo

El problema: La crisis ecológica es el mayor problema al que se enfrenta nuestra época. Como han apuntado los medios de comunicación, la misma Tierra está en peligro. El planeta se está literalmente muriendo. La crisis ecológica pone de relieve problemas agudos que, por más que se diga, no pueden ser ignorados durante más tiempo. Hay aspectos de esta crisis ecológica, más específicamente locales, que tienen que ser abordados por medio de una acción comprometida de ámbito local. De estos aspectos, el del «crecimiento» es el más acuciante.

Burlington está creciendo incontroladamente, sin tener en cuenta las necesidades de la gente y sin respeto alguno por el equilibrio entre nosotros y el entorno natural. Nos enfrentamos a una contaminación en aumento, edificaciones espantosas, atascos de tráfico y la destrucción de zonas húmedas y en especial del ecosistema del lago Champlain. Nos enfrentamos a la perspectiva de más y mayores carreteras, la pérdida completa de suelo libre en nuestra ciudad y la multiplicación de problemas por el aumento de la basura. El índice de mortalidad por cáncer en el concejo municipal de Chittenden es más alto que el de todo Vermont. Las tensiones de la gran ciudad están invadiendo todos los aspectos de nuestra vida.

La alternativa: Los Verdes de Burlington piden una moratoria de crecimiento. Es esencial que los ciudadanos tengan tiempo para tratar los problemas de Burlington en asambleas abiertas para decidir democráticamente cómo puede desarrollarse nuestra comunidad, siguiendo unas líneas racionales, humanistas y ecológicas.

Solicitamos la constitución de una Comisión Medioambiental y la formación de una Junta Asesora de Ciudadanos para el Medioambiente compuesta por representantes de organizaciones medioambientales, especialistas que no tengan negocios ni relaciones industriales, ciudadanos interesados, planificadores de urbanismo y arquitectos. Esta junta asesoraría a la Comisión Medioambiental en el desarrollo de las líneas maestras del crecimiento futuro en Burlington y proveería a los ciudadanos de un informe anual sobre la situación medioambiental de la ciudad y sus alrededores.

Solicitamos que se realicen esfuerzos serios para desarrollar fuentes alternativas de energía, como la solar, eólica y de biomasa. El reciclaje y la disminución de la basura deben ser prioritarios, así como la creación de un plan regional para compartir nuestros recursos energéticos locales de una forma democrática y cooperativa con las comunidades vecinas.

Creemos que el futuro de Burlington debe guiarse por necesidades ecológicas y humanas, no por intereses especiales ni por «promotores de desarrollo» que sacan beneficios a costa de la comunidad.

II. Una economía ética

El problema: Vivimos en una economía competitiva de desarrollo o muerte, que no posee límites éticos ecológicos. La economía de mercado, por su misma naturaleza, tiene que seguir expandiéndose hasta destruir el planeta. Esta insana manera de crecimiento está no solo destruyendo el entorno natural, sino también la comunidad humana.

Aunque nuestra economía local está «creciendo» de forma incomparable, no está proveyendo a muchos ciudadanos de necesidades básicas, como viviendas decentes e ingresos suficientes. Una clase en aumento de personas marginadas se enfrenta con problemas que empeoran constantemente. El egoísmo y las relaciones competitivas engendradas por la

economía de mercado están reemplazando a las relaciones éticas y cooperativas entre las personas.

La alternativa: Tenemos que aportar no solo una perspectiva ecológica, sino una ecológica y social para tratar los problemas con que se enfrenta nuestra ciudad. No deberíamos oponer los temas ecológicos a los sociales, sacrificando el entorno natural por los dudosos beneficios del desarrollo.

Los Verdes de Burlington creemos que viviendas decentes, ingresos suficientes y buenas condiciones laborales son derechos, no privilegios. Del mismo modo, mantenemos que la gente tiene derecho a vivir en un ambiente sano y saludable. Sostenemos que podemos dar los pasos prácticos necesarios en esta dirección, para que nuestra comunidad pueda hacer realidad estos derechos, y exigimos que así se haga.

Estos son solo los pilares de lo que esperamos que acabará siendo una economía controlada municipalmente, dirigida por los ciudadanos en asambleas libres y guiada por intereses tanto éticos como ecológicos.

III. Democracia de base

El problema: Los problemas ecológicos y sociales a los que se enfrentan Burlington y su área metropolitana no se están tomando en serio, porque se está privando a la gente del poco poder que tenía, como resultado de la burocracia gubernamental y de un ayuntamiento fuertemente centralizado. Bajo la apariencia de un liderazgo «popular», una nueva generación de tecnócratas nos ha reducido de ciudadanos activos a pasivos contribuyentes. Nuestra herencia vermontiana de democracia participativa está siendo subvertida por técnicos que desdeñan al pueblo.

La alternativa: Necesitamos una nueva política en nuestra ciudad, no solo otra administración. Pedimos auténticas asambleas vecinales, con crecientes poderes de decisión para establecer

políticas sociales y ecológicas que ayuden a administrar nuestra ciudad. Creemos que las principales comisiones de la localidad deben ser elegidas por el pueblo, limitando su mandato al plazo de un año, e incrementando su número, para compensar la centralización de poder en el ayuntamiento y la alcaldía. Pedimos la revisión de la carta municipal para promover el autogobierno público, según la tradición de Vermont.

En las reuniones de concejales, debería dedicarse más tiempo a discusiones abiertas sobre diversos temas, facilitando guarderías infantiles gratuitas para los padres que quieran participar. Los ciudadanos deberían tener derecho de revocar a los concejales que no cumplan los compromisos y el mandato de su distrito.

Creemos que Burlington tendría que encabezar, con firmeza y sin concesiones, la marcha para la consecución del gobierno local en Vermont, de modo que pueblos y ciudades puedan dirigir sus asuntos tan libremente como fuese posible, sin interferencias del Estado. Burlington debería también encabezar el camino para establecer confederaciones democráticas a lo ancho del país con comunidades vecinas, para resolver problemas regionales tales como transporte, desarrollo y otros conflictos económicos y medioambientales.

IV. Justicia social

El problema: Estamos siendo testigos de la aparición de una nueva infraclase de pobres, especialmente mujeres, que padecen una espantosa miseria en medio de una increíble opulencia. Grupos considerables de gente trabajan por sueldos bajísimos. Los ancianos están almacenados y abandonados, igual que las personas sin techo y aquellos que no pueden adquirir una vivienda decente. Gais y lesbianas son discriminados/as y, a menudo, atacados/as por su orientación sexual. La injusticia social se ha convertido en un factor constitutivo de la vida diaria de nuestra comunidad.

La alternativa: Creemos que Burlington debería convertirse en «una ciudad más habitable» para todos sus ciudadanos. Pedimos enverdecer Burlington. *Verde* significa para nosotros ecología: y *ecología* significa una comunidad armoniosa y participativa entre los seres humanos y las demás formas de vida. Pero esto quiere decir, a su vez, que debemos poder vivir en una comunidad armoniosa y participativa. Sin una comunidad guiada por principios ecológicos y de justicia social, veremos cómo progresa espantosamente el deterioro de nuestro medio ambiente y la posterior destrucción de todo lo que hace de Burlington y su área un lugar habitable para nosotros y nuestros hijos.

Creemos que la feminización de la pobreza debe eliminarse con una decisiva actuación cooperativa. Las mujeres deben recibir por su trabajo una paga decente e igual. Hay que proporcionar el cuidado gratuito de sus hijos a los padres que lo deseen. El problema de los sin techo debe solucionarse por la comunidad de manera creativa, guiada por la intención de darles a ellos el control de sus viviendas. Entre las medidas que se podrían tomar, proponemos:

- Crear un banco de la comunidad, controlado municipalmente, que proporcione recursos financieros y préstamos a bajo interés para la compra y rehabilitación de viviendas para el inicio de programas innovadores de vivienda ecológica para grupos de bajos ingresos.
- La emisión de bonos y cambios en la estructura impositiva local para proporcionar tantas viviendas como sean necesarias para ancianos y necesitados.
- Crear una red directa entre agricultores y consumidores para fomentar la agricultura local.
- La compra, por parte de la municipalidad, de tierras libres para ser puestas bajo supervisión pública para parques, jardines y ocio.
- La creación de cooperativas controladas municipalmente para el desarrollo e implantación de tecnologías alternativas y para la producción de mercancías de calidad, de acuerdo con la reputación artesana de Vermont.
- Deben ampliarse los servicios para los ancianos. Hay que

acabar con la gentrificación. Los barrios viejos y deteriorados deben modernizarse estructuralmente en pro de los ciudadanos que hoy habitan en ellos, no en provecho de los privilegiados que esperan invadirlos mañana.

Los Verdes de Burlington no pensamos que estas metas básicas humanas y ecológicas —y muchas otras que esperamos presentar al público en nuestros escritos programáticos— sean irreales o imposibles de alcanzar. Algunas pueden ser realizadas inmediatamente, otras llevarán, sin duda, más tiempo. Pero pensamos que son los objetivos mínimos por los que deben trabajar todos los ciudadanos de pensamiento democrático y con sensibilidad social. Pensamos que estas metas pueden conseguirse solo a través de un movimiento antiautoritario y popular que persiga crear una democracia de base. Pretendemos cambiar completamente nuestra imagen del progreso como desarrollo sin sentido y sustituirla por una visión ecológica del progreso, que promueva una nueva armonía entre la gente y entre la humanidad y la naturaleza.

¡Ayúdanos a crear una nueva política y un nuevo movimiento!

APÉNDICE 2
PARA CONTINUAR LEYENDO

Textos de Murray Bookchin sobre municipalismo libertario

«Libertarian Municipalism: An Overview», *Green Perspectives,* n.º 24, octubre de 1991.

«The Meaning of Confederalism», *Green Perspectives,* n.º 20 (noviembre de 1990). Publicado después en *Our Generation,* n.º 22 (finales de 1990 – primavera de 1991), y en *Society and Nature,* vol. 1, n.º 3 (1993), pp. 41-54.

«Radical Politics in an Era of Advanced Capitalism», *Green Perspectives,* n.º 18 (noviembre de 1989). Publicado después en *Our Generation,* vol. 21, n.º 2 (verano de 1990).

Remaking Society: Pathways to a Green Future, Black Rose Books, Montreal; South End Press, Boston, 1989.

«The Greening of Politics», *Green Perspectives,* n.º 1, enero de 1986.

From Urbanization to Cities, Cassell, Londres, 1995. Se editó originalmente como *The Rise of Urbanization and the Decline of Citizenship,* Sierra Club Books, San Francisco, 1987; reeditado después en Canadá como *Urbanization Without Cities,* Black Rose Books, Montreal, 1992.

«Theses on Libertarian Municipalism», *Our Generation,* vol. 16, n.º 3-4 (primavera-verano de 1985). Publicado después en *The Limits of the City,* Black Rose Books, Montreal, 1986.

The Limits of the City, Harper and Row Colophon Books, Nueva York, 1974; Black Rose Books, Montreal, 1986. Editado en castellano: *Los límites de la ciudad,* Hermann Blume, 1978.

«Spring Offensives and Summer Vacations», *Anarchos,* n.º 4, 1972.

Democracia en la antigua Grecia

FINLEY, M. I.: *Democracy Ancient and Modern,* Rutgers University Press, New Brunswick (NJ), 1972. Edición en castellano: *Vieja y nueva democracia,* Ariel, 1980.

—*Politics in the Ancient World,* Cambridge University Press, Cambridge y Nueva York, 1983. Edición en catalán: *El sistema de govern en el món antic,* Empúries, 1984.

FORREST, W. G.: *The Emergence of Greek Democracy*, McGraw Hill, Nueva York, 1966. Edición en castellano: *Los orígenes de la democracia griega*, Ediciones Akal, 1988.

JAEGER, Werner: *Paideia: The ideals of Greek Culture,* Oxford University Press, Nueva York, 1939. Edición en castellano: *Paideia: Los ideales de la cultura griega,* Fondo de Cultura Económica, 1990.

KITTO, H. D. F.: *The Greeks,* Penguin Books, Londres, 1951.

ZIMMERN, Alfred: *The Greek Commonwealth,* Modern Library Editions, Nueva York, sin fecha.

Europa en la Edad Media tardía y en la época moderna temprana

BARBER, Benjamin: *The Death of Communal Liberty. A History of Freedom in a Swiss Mountain Canton*, Princeton University Press, 1974.

BLOCKMANS, Wim P.: «Alternatives to Monarchical Centralisation: The Great Tradition of Revolt in Flanders and Brabant», en H. G. Koenigsberger (ed.): *Republicanism in Early Modern Europe,* Oldenbourg, Múnich, 1988.

CASTELLS, Manuel: *The City and the Grassroots: A Cross-Cultural Theory of Urban Social Movements,* University of California Press, Berkeley y Los Ángeles, 1983. El capítulo 2 habla del movimiento comunero.

LASLETT, Peter: *The World We Have Lost,* Methuen, Londres, 1965. Edición en castellano: *El mundo que hemos perdido, explorado de nuevo,* Alianza Editorial, 1987.

MARTINES, Lauro: *Power and Imagination: City-States in Renaissance Italy*, Alfred A. Knopf, Nueva York, 1979.

MUNDY, John H. y RIESENBERG, Peter: *The Medieval Town,* Van Nostrand Reinhold, Nueva York, 1958.

TILLY, Charles y BLOCKMANS, Wim P. y otros: *Cities and the Rise of States in Europe, A. D. 1000 to 1800,* Westview Press, Boulder, Colorado, 1994.

WALEY, Daniel: *The Italian City-Republics,* McGraw Hill, Nueva York, 1969. Edición en castellano: *Las ciudades-república italianas,* Ediciones Guadarrama, 1970.

La asamblea municipal de Nueva Inglaterra

BREEN, T. H.: *Puritans and Adventurers: Change and Persistence in Early America,* Oxford University Press, Nueva York, 1980.
GROSS, Robert A.: *The Minutemen and Their World,* Hill and Wang, Nueva York, 1976.
KATZ, Stanley N. (ed.): «Colonial Politics and Society: The Eighteenth Century», 3.ª parte de *Colonial America: Essays in Political and Social Development,* Little, Brown, Boston, 1971.
LINGEMAN, Richard: *Small Town America: A Narrative History, 1620 – Present,* Putnam, Nueva York, 1980, cap. 1.
LOCKRIDGE, Kenneth A.: *A New England Town: The First Hundred Years*, W. W. Norton, Nueva York, 1970.
MORGAN, Edmund S.: *The Puritan Dilemma. The Story of John Winthrop*, Little, Brown, Boston, 1958.
ZUCKERMAN, Michael: *Peaceable Kingdoms. New England Towns in the Eighteen Century*, Vintage, Nueva York, 1970.

Las asambleas seccionales parisinas en la Revolución francesa

BOOKCHIN, Murray: *The Third Revolution,* Cassell, Londres, 1996.
SOBOUL, Albert: *The Sans-Culottes: The Popular Movement and Revolutionary Government, 1793-1794*, vol. 1., Anchor/Doubleday, Garden City (NY), 1972. Edición en castellano: *Los sans-culottes: movimiento popular y gobierno revolucionario*, Alianza Editorial, 1987.
THOMPSON, J. M.: *The French Revolution,* Basil Blackwell, Oxford, 1943, esp. pp. 280-282, 295-298.

Ciudades y confederaciones en el siglo XX

BOOKCHIN, Murray: *The Spanish Anarchists,* Harper and Row, Nueva York, 1977. Edición en castellano: *Los anarquistas españoles (Los años heroicos: 1868-1936),* Grijalbo Mondadori, 1979.
CASTELLS, Manuel: «The Making of an Urban Social Movement: The Citizen Movement in Madrid towards the End of the Franquist Era», 5.ª parte de *The City and Grassroots: A Cross-Cultural Theory of Urban Social Movements,* University of California, Berkeley, 1983.
GERECKE, Kent (ed.): *The Canadian City,* Black Rose Books, Montreal, 1991.
GORDON, David (ed.): *Green Cities: Ecologically Sound Approaches to Urban Space*, Black Rose Books, Montreal, 1990.

KOTLER, Milton: *Neighborhood Government*, Bobbs-Merrill, Nueva York, 1969.
ROUSSOPOULOS, Dimitrios (ed.): *The City and Radical Social Change,* Black Rose Books, Montreal, 1982.
SCHECTER, Stephen: *The Politics of Urban Liberation,* Black Rose Books, Montreal, 1978.

Otras obras de Murray Bookchin en castellano

Ecología libertaria, Ed. Madre Tierra, Madrid, 1991.
El anarquismo en la sociedad de consumo, Kairós, Barcelona, 1974.
Historia, civilización y progreso, Ed. Madre Tierra, 1997.
La ecología de la libertad, Ed. Madre Tierra, 1998.
Por una sociedad ecológica, Ed. Gili, Barcelona, 1978.



Impreso en septiembre de 2018
en Romanyà Valls (La Torre de Claramunt)